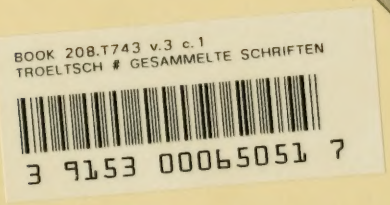
208
T743
80373, v.3



Gesammelte Schriften

von

Ernst Troeltsch
Dr. phil., theol., jur.
Doctor der Theologie von Christiania

Dritter Band

Der Historismus und seine Probleme

I. Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1922

Der Historismus und seine Probleme

Erstes Buch:
Das logische Problem der Geschichtsphilosophie

von

Ernst Troeltsch
Dr. phil., theol., jur.
Doctor der Theologie von Christiania

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1922

208
T443
v.3

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Dem Gedächtnis Wilhelm Diltheys

und Wilhelm Windelbands

gewidmet.

1803773 Nijhoff 66.00/4v. 3/19/54

Vorwort.

In der Vorbemerkung zum zweiten Bande meiner »Gesammelten Schriften« habe ich 1913 die Sammlung meiner Arbeiten zur Entstehungsgeschichte des modernen Geistes in Aussicht gestellt. Je mehr ich aber diese neu zu bearbeiten und zum Ganzen zu vereinigen suchte, um so deutlicher wurde mir, daß das kein rein historisches Thema ist und sein kann, sondern stets einen Gedanken von dem wahrscheinlichen oder erstrebenswerten Fortgang einschließt. Es ist also ein geschichtsphilosophisches Thema, und das war ja von Anfang an mein eigentliches wissenschaftliches Interesse. So mußte ich meine Arbeit zunächst auf die Hauptfragen der Geschichtsphilosophie konzentrieren und jene Sammlung und Neubearbeitung auf den vierten Band verschieben. Daher besteht der vorliegende aus lauter neuen Arbeiten, die ich nur stückweise zuvor veröffentlicht habe, und tritt der folgende unter neue, in diesem Band erarbeitete Gesichtspunkte. Es sind statt eines zwei neue Bände, deren erster die begriffliche Grundlegung und deren zweiter die materiale Ausführung von demjenigen gibt, was ich als Geschichtsphilosophie anerkennen kann. Der zweite wird so bald folgen als möglich d. h. in ein paar Jahren.

Natürlich weiß ich, daß ich damit in gefährliche Nähe zu den großen Autoren von Voltaire und Herder bis Comte und Hegel gerate. Allein die Macht der Probleme ist so groß und mitreißend, daß die Furcht vor dem Wettbewerb mit solchen hohen Autoritäten — sie sind solche auch für diejenigen, die ihre Fetische zu prügeln pflegen — nicht zurückschrecken darf. Auch sind von der historischen wie von der philosophischen Seite die Voraussetzungen heute so stark verändert worden, daß die Probleme neu aufgeworfen werden m ü s s e n. Der Zusammenhang mit jenen großen Meistern bleibt trotzdem stark genug. Immerhin ist die Problemverschiebung gründlich: an Stelle der auf Natur-, Geistes- oder Weltgesetze begründeten objektiven Teleologie und Kontemplation des Gesamtverlaufes der Menschheit tritt die

vom Subjekt her zu schaffende gegenwärtige Kultursynthese des Europäismus, allerdings auf dem Untergrunde einer Universalgeschichte des Europäismus und im Rahmen eines Bildes der Gesamtmenschheit, soweit das letztere überhaupt möglich ist.

Geschichtsphilosophie ist ein Teil der Philosophie und infolgedessen mit allen andern Teilen eng verbunden und schließlich ein Glied im System. Weder von jenen Teilen, noch vor allem von diesem System konnte ich freilich in diesem Buch unmittelbar handeln. Doch wird man leicht bemerken, daß ich von allen Hauptteilen der Philosophie, also von Psychologie, Logik und Erkenntnistheorie, von Naturphilosophie und dann von Ethik und Wertlehre, Metaphysik und Religionsphilosophie bestimmte Vorstellungen habe, die mit der besonderen Art dieser meiner Geschichtsphilosophie eng zusammenhängen, daß ich dagegen bezüglich der Vereinigung aller zum System große Bedenken habe; es müßte jedenfalls ein offenes, modifikables System sein. Diese anderen Teile auszuführen wird mir wohl bei keinem Thema mehr vergönnt sein, nachdem ich den größten Teil meines Lebens mit historischer, wenn auch stets philosophisch gestimmter Einzelarbeit zugebracht habe. Nur meine Religionsphilosophie, die ja gleichfalls alle philosophischen Disziplinen berührt, hoffe ich noch ausführen zu können. Darüber tröstet mich aber der Gedanke, daß die philosophische Arbeit heute allenthalben neu im Gange ist und ich bei vielen Mitarbeitern, vor allem der jüngeren Generation, eine verwandte Grundrichtung in der Bearbeitung dieser Disziplinen zu bemerken meine. Nur gemeinsame Arbeit kann diese Probleme lösen, die überall strenge fachwissenschaftliche und Realkenntnisse, damit gegenseitige Zusammenarbeit und Ergänzung, voraussetzen. Aus eben diesem Grunde habe ich auch auf die vornehmere monologische Manier vieler Fachgenossen verzichtet und meine Arbeit in fortwährender Diskussion mit den Bearbeitern gleicher Themata ausgestaltet. Doch sind diese Auseinandersetzungen mit der Literatur, soweit es nicht die großen typischen Autoritäten betrifft, in die Anmerkungen verwiesen. Auf diese Unterkellerung des Ganzen glaubte ich nicht verzichten zu dürfen, obwohl sie in Bälde veraltet sein wird.

Das erste Kapitel ist zum Teil bereits erschienen als Vortrag »Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung« 1918;

das zweite als Kaiser-Geburtstagsrede von 1916 in Hist. Zeitschrift 116; das dritte in verschiedenen Stücken der Hist. Zeitschr. (die Hegelsche Dialektik 119, die Marxistische Dialektik 120), in den Dioskuren I 1922 (Organologie), in den Heften zu den Kantstudien (Positivismus), Phil. Vortr. Nr. 23, in der Hist. Zeitschr. 122, 124, 125 (Entwicklungsbegriff des historischen Realismus), in den Kantstudien XXVII (Logik und Erkenntnistheorie der Geschichte); das vierte in Schmollers Jahrbuch XLIV, 3. Alle sind mehr oder minder stark verändert.

Das Register habe ich und der Leser der Mühewaltung von Herrn Horst Grüneberg zu verdanken, dem ich auch für wertvolle Hilfe bei der Korrektur verpflichtet bin. Vielen Dank bin ich auch den Mitgliedern meines Seminars schuldig, mit denen ich einen großen Teil der hier verhandelten Themata bearbeitet habe.

Es ist vielleicht noch ein Wort nötig über das Verhältnis meines Buches zu dem heute die Diskussion beherrschenden Buche Spenglers, worüber ein nach Abschluß des Druckes erschienenes Buch von Manfred Schröter, Der Streit um Spengler, 1922, lehrreich berichtet. Spengler ist der letzte und extremste Ausläufer oder Erneuerer der Organologie, rein kontemplativ, partikularisierend und individualisierend wie diese, noch ferner von jeder Synthese als diese, die er vielmehr nur in den formalen Gleichläufigkeiten sieht. Indem er zugleich Schopenhauers und Nietzsches Atheismus und Kulturkritik fortsetzt, kommt er damit ganz naturgemäß zu seinen Untergangsthesen. Meine Grundidee ist von Hause aus anders gerichtet, auf die Bildung einer gegenwärtigen Kultursynthese aus den historischen Erbstücken, für welche Aufgabe es gleichgültig ist, ob man dem aufsteigenden oder absteigenden Ast einer Kulturentwicklung angehört. Im übrigen gehört mein Buch, wie Schröter richtig bemerkt, mit Bewußtsein mehr der Wissenschaft als dem heute in Phantasie und Gefühl so stark erregten Literatentum an, dem ich Geist und anregende Kraft, wo sie vorhanden sind, nicht abspreche. Aber ich ziehe die herbere und nüchternere Atmosphäre des strengen Wahrheitswillens vor. Für Gelehrtentum und Literatentum wird eine Arbeitsteilung notwendig werden, die nicht bloß auf gegenseitiger Verachtung beruhen darf.

Berlin, 19. September 1922.

Ernst Troeltsch.

Inhaltsübersicht.

		Seite
Kap. I.	**DAS WIEDERERWACHEN DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE**	1—110
	1. Die heutige Krisis der Historie	1—11
	2. Der moderne Ursprung der Geschichtsphilosophie	11—27
	3. Die formale Geschichtslogik	27—67
	4. Die materiale Geschichtsphilosophie	67—83
	5. Das reale Verhältnis von Natur und Geschichte	83—102
	6. Naturalismus und Historismus	102—110
Kap. II.	**UEBER MASSSTAEBE ZUR BEURTEILUNG HISTORISCHER DINGE UND IHR VERHAELTNIS ZU EINEM GEGENWAERTIGEN KULTURIDEAL**	111—220
	1. Ausgangspunkt der Maßstabbildung von der historischen Individualität	111—119
	2. Verschiedene Versuche, Historisch-Individuelles und Allgemeingültiges zu verbinden: Kant, Marburger Kantschule, Hegel, Eucken, Schopenhauer, v. Hartmann, Nietzsche, Simmel, Bergson, Positivismus, Kidd, G. H. Wells, J. M. Guyau, Marxismus, Rickert, Max Weber, Praxis der Historie	119—164
	3. Der Begriff der gegenwärtigen Kultursynthese in seinem Verhältnis zum Historisch-Individuellen und zum Ethisch-Allgemeinen	164—179
	4. Apriorität und Objektivität einer solchen Kultursynthese	179—199
	5. Historie und Wertlehre	200—220
Kap. III.	**UEBER DEN HISTORISCHEN ENTWICKELUNGSBEGRIFF UND DIE UNIVERSALGESCHICHTE**	221—603
	1. Das Problem und kritischer Ausgangspunkt von der Rickertschen Theorie	221—242
	2. Die Hegelsche Dialektik: Hegel, Ranke	243—277
	3. Die Organologie der deutschen historischen Schule: Schelling, Savigny, Grimm, Boeckh usw., Adam Müller, W. v. Humboldt, Die preußische Schule, Droysen; Schopenhauer und Kierkegaard als Gegenspieler	277—313

Seite

4. Die Marxistische Dialektik: Marx, Tönnies, Plenge, Bücher, Sombart, Max Weber . . . . . 314—371
5. Die historische Dynamik des Positivismus: St. Simon, Comte, Mill, Spencer, Fouillée, Herbartianer, Wundt 371—464
6. Die Entwicklungsidee des historischen Realismus . 464—693
   A. Die deutschen Metaphysiker der Jahrhundertmitte: Lotze, v. Hartmann, Eucken . . . . . 472—493
   B. Die psychologisierenden Lebensphilosophen: Nietzsche, Dilthey, George-Schule, Spengler . . 493—530
   C. Die apriorisierenden Formdenker: Riehl, F. A. Lange, die Marburger Kantschule, die südwestdeutsche Schule, Simmel, die phänomenologische Schule, Scheler . . . . . 530—617
   D. Die positivistisch-neuromantische Metaphysik in Italien und Frankreich: Croce, Bergson . . . 617—649
7. Die Historiker des nachspekulativen Realismus . . 649—656
8. Historie und Erkenntnistheorie . . . . . 656—693

Kap. IV. UEBER DEN AUFBAU DER EUROPAEISCHEN KULTURGESCHICHTE . . . . . 694—772

1. Entwicklung und Aufbau . . . . . 694—703
2. Der Europäismus . . . . . 703—730
3. Das Problem einer objektiven Periodisierung . . . 730—756
4. Die Schichtung des Aufbaus . . . . . 756—772

Namenregister . . . . . 773—777

Kapitel I.

Ueber das Wiedererwachen der Geschichtsphilosophie.

1. Die heutige Krisis der Historie.

Wenn man heute vielfach von einer Krisis der Geschichtswissenschaft reden hört, dann ist es doch weniger eine solche der historischen Forschung der Gelehrten und Fachleute als eine solche des historischen Denkens der Menschen im allgemeinen. Beides geht seit langem ziemlich weit auseinander. Die kritischen Ausgaben und Bearbeitungen der Quellen, die Kunst der Herstellung des Zusammenhanges der Begebnisse unter allseitiger Vergleichung und Auswertung der Zeugnisse, die Ergänzung und Belebung der Zeugnisse mit Hilfe einer die allgemeinen Grundzüge eines Zeitraums aus vielfachen Beispielen feststellenden historischen oder geisteswissenschaftlichen Psychologie: alles das sind genau erlernbare und von Sachkennern jedesmal genau rezensierte Methoden und Kunstgriffe einer annähernd exakten Wissenschaft geworden. Die Anwendung dieser Technik auf die allerverschiedensten und immer kleiner und übersehbarer gestalteten Zeiträume, die immer neue Wiederholung derselben Aufgabe bei Verschiebung der Lösungsmittel oder mit dem Versuch neuer Deutung oder auch bloß als Kritik der Exaktheit des Vorgängers: das bringt eine unübersehbare Fülle von historischen Forschungen zutage, die von Zeit zu Zeit in großen Lehrbüchern verarbeitet, gesammelt und sozusagen kodifiziert werden müssen. Dazu kommen die Hilfsmittel der verschiedenen Sprachen und Philologien, der Paläographie und Diplomatik, der Bibliotheks- und Archivkunde, der Reisen und des unmittelbaren Augeneindrucks, sowie die geographischen, juristischen, ökonomischen und sonstigen Hilfswissenschaften, ohne welche die

Deutung der Quellen und die lebendige Anschauung nicht möglich wäre [1]).

In alledem ist eine Krisis und Veränderung nicht möglich, solange man in der Geschichte überhaupt Wert auf Wahrheit, wissenschaftliche Strenge und den Naturwissenschaften möglichst ebenbürtige Exaktheit legt, solange man nicht Erregungen der Phantasie und des Gemütes durch mehr oder minder suggestive Romane oder diktatorische Beweise bestimmter Thesen und Interessen sucht. Mit großer Mühe ist die Geschichtswissenschaft seit den Maurinern und den großen philologisch geschulten Historikern des 19. Jahrhunderts auf diese Höhe gebracht worden, und ihre Leistungen sind seitdem zu einer bewunderungswürdigen Breite, Fülle und Schärfe angewachsen. Von alledem kann nichts preisgegeben werden, wenn nicht auch die Höhe der wissenschaftlichen Kultur selbst preisgegeben werden soll, die Sicherheit, Klarheit, Mitteilbarkeit des Handwerks, ohne die auch die höchste und edelste Kunst und Meisterschaft nicht möglich ist. Natürlich ist es denkbar, daß wir an einen Punkt gekommen sind, wo die Aufgabe in einem Maße verfeinert und ausgedehnt zugleich ist, daß sie über unsere Kraft geht und daß eine große, in ihren Anfängen noch beherrschbare Wissenschaft uns über den Kopf wächst, so daß sie wie ein großer Torso liegen bleibt. Aehnlich ist in den bildenden Künsten Tradition und Handwerks-

[1]) S. die Kodifikation aller technischen und wissenschaftlichen Mittel, mit denen die Historie arbeitet, in dem von den Historikern viel gebrauchten Lehrbuch von E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 5. und 6. Aufl., 1908; dessen französische und englische Parallelen: Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos, Introduction aux études historiques, Paris 1898, und E. A. Freeman, The methods of historical study, 1886; Friedrich von Bezold, Zur Entstehungsgeschichte der historischen Methodik, Internationale Monatschrift VIII, 1914. — Von Darstellungen der Entwicklung der historischen Wissenschaften sind zu nennen: Benedetto Croce, Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, deutsch von Pezzo, 1915; Moritz Ritter, Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft 1919; Eduard Fueter, Geschichte der neueren Historiographie, München 1911; G. P. Gooch, History and Historians in the 19th century, London 1913. Neuerdings mit stärkerer Betonung der philosophischen Zusammenhänge Wilh. Bauer, Einführung in das Studium der Geschichte, 1921. Von älteren Arbeiten sind heute noch brauchbar: Wachler, Gesch. d. historischen Forschung und Kunst seit der Wiederherstellung der literarischen Kultur in Deutschland, Göttingen 1812—1820; lediglich gelehrt ist F. X. Wegele, Gesch. d. deutschen Historiographie, 1885.

sicherheit der Jahrhunderte vom Spätmittelalter bis zur französischen Revolution abgerissen und zerbrochen und hat dem mehr persönlichen Experimentieren und Schauen oder den Forderungen des Marktes und der Journalistik Platz gemacht. Aber im eigentlichen Betriebe der historischen Arbeit ist von einer solchen Ermattung und Zerbrechung noch nichts zu merken. Die Gefahren des Spezialistentums sind allerdings ganz naturgemäß gestiegen. Sie sind für jede sich ausbreitende und vertiefende Wissenschaft, die den Gedanken ihrer ursprünglich einheitlicheren Begründer auswirkt, unvermeidlich. Aber ihnen kann der Wille zur Konzentration und die planmäßige Organisation der Arbeit entgegenwirken. Akademien und Vereinigungen von Historikern, einflußreiche Lehrer in ihren Seminaren und Schülerkreisen können die Probleme verteilen und die Arbeitskräfte vereinigen. Große Meister, denen die höheren Begabungen des Gestaltens verliehen sind, können die so vorgeformte Masse verarbeiten und formen und damit neuen Arbeitsverteilungen die Wege weisen. So verfährt die Geschichtswissenschaft ja schon heute. Ein Mann wie Mommsen war Meister in beiden Richtungen. Es besteht keine innere Unmöglichkeit, diese Systematik immer weiter auszubauen. Das beliebige und planlose Bücherschreiben wird seltener, die Zusammenfassung den Meistern vorbehalten und von den Schülern durchgearbeitet werden. Die bloße Dissertationen- und Lehrbücherfabrik kann eingeschränkt werden, aber dem Talent und Fleiß bleibt Arbeitsmöglichkeit, Forscherglück und Entdeckerfreude in Fülle. Die Wissenschaft wird etwas unpersönlicher, aber das ist ihr Wesen. Die Ursprünglichkeit eigener Entwürfe und Durchblicke wird seltener, Resultate müssen geduldiger abgewartet werden. Aber das ist von der Reife und Durchbildung einer Wissenschaft unzertrennlich. Es geht ja auch in den Naturwissenschaften nicht anders.

Hier kann die Krisis nicht liegen. Denn das kann nicht anders sein, und diese Wege sind längst nicht zu Ende gegangen. Es mag schwer sein, so viel Wissen zu verdauen und die Herrschaft über den erweiterten Stoff zu behalten. Aber die sinnlose Bücherproduktion und Vielschreiberei der letzten Dezennien war schon sowieso überflüssig. Wenn die heutige »ahistorisch« gerichtete Jugend, soweit sie es wirklich ist, an dem ungeheuren Brei verzweifelt, durch den sie sich durchfüttern soll, dann ist das als erstes Entsetzen des Lernenden wohl begreiflich. Aber

es ist das Schicksal aller reifen und alternden, viele Voraussetzungen in sich schließenden Kulturen. Vertraut man sich den rechten Führern an und hat man etwas Instinkt für das Wesentliche, dann ist trotz allem durchzukommen. Eine gewisse Sparsamkeit und Planmäßigkeit der Kräfteentwickelung, Auswerfen des Veralteten und Verzicht auf die berüchtigte Vollständigkeit der Literaturkenntnisse kann und muß dazu kommen. Aber die Vernichtung der historischen Bildung und des historischen Wissens selbst wäre nur zu begreifen als Entschluß zur Barbarei und nur durchführbar bei der Rückkehr zur Barbarei auch auf allen anderen Lebensgebieten. So etwas kann man aber überhaupt gar nicht einfach wollen und sich vornehmen, so wenig wie dies das Ergebnis von Rousseaus Ueberdruß an einer künstlichen Kultur gewesen ist. Die Barbarisierung, die heute für viele als drohendes Gespenst oder als lockende Erlösung umgeht, ist, wo sie eintritt, Folge allgemeiner Weltumwälzungen, nicht Entschluß einer in der Büchermasse erstickenden Jugend. Sie ist das trübselige, unendlich lang sich hinziehende Ende überalteter Kulturen, nicht eine fröhliche Erlösung zur Kraft und Frische. Wir müssen schon unser Bündel weiter tragen. Wir können es sichten und auf die andere Schulter nehmen. Aber da unsere ganze Habe und alle Werkzeuge unseres Lebens darin sind, können wir es nicht einfach wegwerfen. Das alles haben wir von der älteren Generation in unseren jungen Jahren auch erlebt und gefühlt, aber schließlich haben wir uns eben Luft geschafft und es ging. Nur spielte sich das alles damals mehr in der Stille ab. Heute vollzieht sich das alles öffentlicher und interessanter, aber das Ergebnis wird schließlich auch nicht viel anders sein.

Aber, wenn auf dem Gebiete der Geschichts f o r s c h u n g von einer wirklichen Krisis nicht die Rede sein kann und eine Zerbrechung unserer Forschung ein geistiger Selbstmord wäre, so ist die Krisis dafür um so stärker in d e n a l l g e m e i n e n p h i l o s o p h i s c h e n G r u n d l a g e n u n d E l e m e n t e n d e s h i s t o r i s c h e n D e n k e n s , in der Auffassung der historischen Werte, von denen aus wir den Zusammenhang der Geschichte zu denken und zu konstruieren haben. Die deutsche fachmäßige Historie hat sich seit den fünfziger Jahren von dem großen umfassenden weltgeschichtlichen Bilde, wie es noch vor dem Geiste Rankes stand, abgewendet und teils die Geschichte in Fachwissenschaften verschiedener Gebiete und Zeiträume zer-

schlagen, teils die moderne europäische Geschichte ausschließlich politisch-diplomatisch-militärisch auf die Bismarcksche Reichsgründung hin orientiert. Die Begriffe von den historischen Werten der europäischen Kultur haben aber in Wahrheit seit langem sich von innen heraus gewandelt. Eine ungeheure Sehnsucht nach Zusammenfassung des historischen Lebens zu einheitlichen Kräften und Zielen, nach einer gegenseitigen Durchdringung der historischen Werte zu einem geistigen und lebendigen Ganzen ist sehr begreiflicher Weise gegenüber solcher Zersplitterung und Entleerung des historischen Bildes entstanden. Und nicht bloß das, die historischen Werte selbst sind von neuem in Fluß geraten und streben nach neuer Auslese, Zusammenfassung und Gestaltung. Auf der einen Seite haben Karl Marx und seine Geistesverwandten das ganze konventionelle Bild der Historie langsam aufgezehrt, neue Erklärungsmittel und neue Ziele gelehrt. Die Wirkung davon war und ist ungeheuer, auch wenn man gerade jetzt die Brüchigkeiten seiner historischen Konstruktionen deutlich merkt. Auf der anderen Seite hat mit nicht geringerer Wirkung Friedrich Nietzsche die Tafeln der bisherigen Werte zertrümmert und eine neue Psychologie des Verständnisses der europäischen Geschichte gelehrt. Sie mag so einseitig und gefährlich sein, wie sie will, sie ist in allen Stücken auch ihrerseits unendlich folgenreich geworden. Dann kam der französische Pessimismus und die Kulturkritik der Aestheten, woran sich der Gegenschlag Bergsons und der französischen Jugend anschloß. In Italien hat Croce der Historie neue Bahnen gewiesen. In England hat H. G. Wells in seiner »Outline of History« das englische historische Bewußtsein aufgerüttelt. Daneben sind mit etwas geringerer, aber immerhin hinreichend starker Wirkung von der neu auflebenden Religions- und Kunstgeschichte her Einflüsse ausgegangen, welche die übliche protestantisch-liberal-preußische oder religionslos-nationalistisch-imperialistische Geschichtsauffassung umgeworfen oder das Verhältnis von Antike, Gotik, Moderne in ganz anderen Beleuchtungen gezeigt haben, insbesondere die Kunst reichlich als Schlüssel zu den allgemeinen seelischen Beschaffenheiten der Zeiten verwenden. All das trifft auf eine konventionell-selbstverständliche Wertung, auf eine epigonenhaft gewordene und nicht mehr allzu kraftvolle Mitte, die zwar davon nichts zu merken schien, aber für die Jugend insbesondere immer kraft- und reizloser wurde.

Und nun kam die ganze furchtbare praktische Probe aller historischen Theorien, die in einer Zeit des Friedens oder doch des Aufstieges entstanden waren und ihre Wertsysteme wie selbstverständlich in den Fortschritt der Zukunft hinein verlängerten. Weltkrieg und Revolution wurden historischer Anschauungsunterricht von furchtbarster und ungeheuerster Gewalt. Wir theoretisieren und konstruieren nicht mehr unter dem Schutze einer alles tragenden und auch die kühnsten oder frechsten Theorien zur Harmlosigkeit machenden Ordnung, sondern mitten im Sturm der Neubildung der Welt, wo jedes ältere Wort auf seine praktische Wirkung oder Wirkungslosigkeit geprüft werden kann, wo Unzähliges Phrase und Papier geworden ist, was vorher feierlicher Ernst zu sein schien oder auch wirklich war. Da schwankt der Boden unter den Füßen und tanzen rings um uns die verschiedensten Möglichkeiten weiteren Werdens, selbstverständlich da am meisten, wo der Weltkrieg zugleich eine totale Umwälzung bedeutet hat, in Deutschland und in Rußland.

Das ist nun in der Tat eine Krisis des historischen Denkens, und daß sie vor allem von der Jugend empfunden wird, die unter der Wirkung der neuen Gedanken und Schicksale stärker steht als die meisten Aelteren, die vor allem ihr eigenes Lebensschicksal aus diesem Chaos wird formen müssen, das ist nur selbstverständlich. Es ist für sie ein theoretisches und ein praktisches Problem zugleich und dabei von einer so unerhörten Gewalt, daß es begreiflich ist, wenn ein großer Teil der Jugend das Problem sich vom Leibe hält und nur die Lebendigen, Beweglichen, Schwärmerischen oder philosophisch Erregbaren von ihm in voller Kraft ergriffen werden. Freilich wäre es ein Irrtum zu glauben, daß nicht auch wieder die Aelteren das voll empfinden. Aber sie haben doch das Neue nicht in dem Maße auszubaden wie die Jugend. Diese hat darum billig in diesen Dingen vor allem das Wort, den Beruf, wenn nicht zur Lösung der Krisis selbst, so doch zur stürmischen Forderung neuer Lösungen.

Wie ich mir meinerseits die Lösung der Krisis denke, das kann erst als Ergebnis dieser Blätter formuliert werden. Hier am Anfang kommt es nur darauf an, die Krisis als solche ausdrücklich anzuerkennen, aber dann auch die Lage der technisch-historischen Forschung von der des geschichts-philosophischen Denkens gründlich zu unterscheiden. Die Krisis sitzt grundsätzlich in dem zweiten, nur nebenbei in dem ersten Problem. Das

aber heißt, daß die kritische Stimmung von dem zweiten nicht unbesehen auf das erste übergreifen darf. Auch da ist vieles morsch und konventionell, aber in der Hauptsache ist die Wissenschaft gesund. In dem zweiten dagegen vollzieht sich eine Umstimmung des ganzen Lebensgefühls und setzt sich ein Drang zum Vollen und Ganzen durch, der uns allerdings unentbehrlich ist. Hier muß aus souveränem Lebensgefühl heraus neu geschaffen werden, aber unsere Wissenschaft wollen wir nicht zerstören, verachten oder verleumden. Die Gegenwart hat so vieles zerstört, daß das Herostratentum auf diesem Gebiete doppelt gefährlich werden könnte. Der Ernst und die Sachlichkeit, die Gründlichkeit und Ehrlichkeit der deutschen Wissenschaft wird dauernd einer der Pfeiler unserer geistigen Weltstellung und ein Ausdruck unserer Art sein[2]).

Die Krisis liegt also bei den philosophischen Elementen und Bezügen der Historie, bei dem was man ihren Zusammenhang und ihre Bedeutung für die Weltanschauung nennen kann, wobei das Verhältnis durchaus ein gegenseitiges ist: eine Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung und der Weltanschauung für die Geschichte. Sucht man für diese ganze Problemgruppe einen Namen, so wird man sie nur als die Probleme der Geschichtsphilosophie bezeichnen können, ganz ähnlich wie man ja auch die analogen Probleme der Naturwissenschaften als Naturphilosophie zu bezeichnen pflegt. Freilich sind beide Worte für bestimmte konkrete Problemlösungen, für die Schellingsche Naturphilosophie und ihre Abkömmlinge einerseits, für die Hegelsche Geschichtsphilosophie und ihre Verwandten andrerseits dereinst einseitig festgelegt worden und sind sie daher vielen noch heute verdächtig. Allein will man sich nicht der unentbehrlichsten Worte berauben lassen, so darf man jene beiden Worte nicht einseitig auf jenen vergangenen Problemlösungen sitzen lassen. Denn jene Problemlösungen bedeuteten nur eine Möglichkeit der Lösung unter vielen und sind heute beide in dieser Weise nicht entfernt mehr möglich. Das Problem der Naturphilosophie kann hier auf sich beruhen. Betreffs der Geschichtsphilosophie aber ist von vornherein zu sagen, daß eine Systematisierung und

[2]) Vgl. meinen Aufsatz »Die Revolution der Wissenschaft« in Schmollers Jahrbuch 1922. In die letzten Tiefen dieser Kritik sieht man in dem Büchlein von Max Picard, Der letzte Mensch, Wien und Zürich 1921; auch das seltsame Buch von R. Pannwitz, Die Krisis der europäischen Kultur, Nürnberg 1917.

Deduktion der Geschichte darunter heute unter keinen Umständen mehr verstanden werden kann. Das Wort und Problem der Geschichtsphilosophie bedeutet heute nur mehr ganz im allgemeinen die Bezüge der Geschichte auf die Weltanschauung, wie oben gesagt worden ist, philosophische Voraussetzungen und Wirkungen der Historie, und das Problem liegt gerade darin, die richtige, vom gegenwärtigen Moment aus geforderte Gestaltung und gegenseitige Ordnung dieser Probleme neu zu finden [3]). Es ist das ein für jeden bedeutenderen Generationsumschlag immer neu zu formulierendes Problem, seit die wesentlich an Naturwissenschaften und utilitarisch-praktischen Schnell-Lösungen interessierte Aufklärung der historischen Selbstbesinnung und dem historischen Denken gewichen ist. Seit dem großen internationalen Gegenschlag gegen die französische Revolution und seit der parallelen, aber ganz andersartigen Geistesrevolution der deutschen klassischen Philosophie und Dichtung ist es eine neben den Naturwissenschaften und deren philosophischer Auswertung überall sich durchsetzende Fragestellung der gesamten modernen Wissenschaft in allen Ländern und überall da brennend, wo die konventionelle Erziehung zu historischer Selbstanschauung aus irgendwelchen Gründen in die Brüche geriet. Das heißt: sie ist es bei den Angelsachsen immer um einige Grade weniger als in den politisch, sozial und philosophisch immer neu erregten Völkern des alten europäischen Kontinents, und sie ist es weitaus am meisten in dem Land der dauernden schweren Schicksale, in Deutschland [4]).

[3]) Aehnlich E. Spranger, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, 1922.

[4]) Darüber charakteristisch A. C. Bouquet, Is Christianity the final religion? London 1921. Hier die charakteristische Erklärung S. 1: »The Anglo-Saxon temperament is expansive rather than intensive, and takes more naturally to missionary enterprise than to the examination of belief«. Aehnlich Sidney Low in seiner Governance of England [2] 1916 S. 4: «We have had no revolution for two hunderd years; we have not been compelled to cleane the state, or examine the foundations of belief, and we are proud of being an illogieal peop'e. So we have carefully avoided systematisation; we provide for immediate necessities.» Das erinnert an Burkes Abrechnung in seinen Reflections mit der französischen Revolution. In weiten Kreisen dauert dieser Geist der Verbindung von Historismus und freier Abfindung gegenüber den sich wandelnden Verhältnissen bis heute. Doch spürt man dort den Historismus in der Krisis des Christentums, wie Bouquet, übrigens auch Wells Outline,

So gesehen, bedeutet das Problem allerdings eine Grundfrage unseres heutigen geistigen Lebens, nichts Geringeres als das Problem des sogenannten Historismus überhaupt, d. h. der aus der grundsätzlichen Historisierung unseres Wissens und Denkens sich ergebenden »Vorteile und Nachteile« für die Bildung eines persönlichen geistigen Lebens und für die Schaffung der neuen politisch-sozialen Lebensverhältnisse. Die Historisierung folgte im 18. Jahrhundert langsam der Naturalisierung oder besser Mathematisierung des Denkens und erhob sich unter dem Zwang praktischer Bedürfnisse zusammen mit dem modernen Staat und den Aufgaben seines Selbstverständnisses und seiner Selbstrechtfertigung, um dann mit der Romantik mächtig emporzuschießen und das moderne

zeigen. Für Amerika s. William Adams Brown, The essence of christianity, Edinbourgh 1904, die Parallele zu Bouquet. Interessante Bemerkung über die heutige Stellung der Franzosen zu der Idee einer allgemeinen Kulturkrisis bei E. R. Curtius, Der Syndikalismus der Geistesarbeiter in Frankreich, Bonn 1921. Danach ist der Franzose wenig geneigt, eine solche anzuerkennen, teils weil er sich überhaupt für das unsterbliche Gehirn der Welt hält, teils weil er nach dem Kriege nur festhalten und befestigen will und den Krieg als Wiederherstellung, nicht als Weltkrisis empfindet, teils weil er grundsätzlich Tradition, Form und lateinisches Erbe schützt: »Was der Franzose braucht, ist ein Maximum von Beharrlichkeit, daher die starke Abwehrbewegung im heutigen Frankreich gegen den Bergsonismus« (nachdem übrigens Bergson der Entstehung des Esprit nouveau die entschiedensten Dienste geleistet hatte). Doch darf man daneben nicht die rücksichtslosen Kritiker vergessen von La Rochefoucauld und Chamfort bis St. Simon, Stendhal und den modernsten Romantikern, von denen Nietzsche sich hatte inspirieren lassen. Auch heute kennen Leute wie Andrè Gide und Romain Rolland die kritische Weltsituation ganz gut. Auch sehe man den Aufsatz von Paul Valéry, La crise de l'esprit, Nouv. Rev. fr., August 1919, den freilich Curtius als ganz vereinzelt bezeichnet. Eine Krisis des Historismus war jedenfalls auch in Frankreich der ganze Esprit nouveau der neuen Jugend. Als europäische Krisis hat man sie freilich wohl kaum empfunden. Ueber die große Bedeutung Ernest Seillières und seiner »Philosophie de l'impérialsme« s. O. Grautoff, Zur Psychologie Frankreichs, 1922. Das ist ein großer geschichtsphilosophischer Entwurf, der auf Grund von Bergsons Élan vital den rationell gemäßigten Imperialismus der französischen Geschichte vertritt und ihn kulturell zu dem Klassizismus des 17. Jahrhunderts zurückführen möchte. Damit verbunden ist die Ablehnung Rousseaus und der Romantik als der Verderber einer gesunden geschichtlichen Auffassung. Also auch das eine geschichtsphilosophische Neubesinnung, wenn auch freilich nicht sehr tiefgehend.

Denken grundsätzlich zu bestimmen, ja in Gestalt des allgemeinen Entwicklungsbegriffes auch unser Naturbild in seinen Bann zu ziehen. Sie wurde die leitende Macht der Weltanschauungen, die den Dogmatismus der Aufklärung und der französischen Revolution ablösten. So liegt heute eine ungeheure historisch-empirische Forschung vor, die in die Biologie der Lebewesen unseres Planeten eingebettet ist und die gleich am Anfang zur philosophischen Erleuchtung durch mächtige geschichtsphilosophische Systeme strebte. Am Anfange, solange es sich wesentlich um den Enthusiasmus handelte, den wir von der Historie haben, und solange die Historie die Befreiung von dem mathematisch-mechanischen Naturbegriffe war, hat sie zweifellos das geistige Leben auf allen Gebieten ungeheuer vertieft und belebt, Kunst und Literatur erst wirklich verstehen gelehrt und insbesondere die Schaffung der nationalen Staaten mit ihrem Pathos begleitet und erfüllt. Dann aber wurde ihre steigende Stoffmasse erdrückend, der Eindruck der wechselnden und ganz widersprechenden Konstruktionsmöglichkeiten und die Streitigkeiten der Quellenkritik stimmten skeptisch, die Wiederannäherungen der Geschichte an die Naturwissenschaften wirkten deterministisch und feindlich gegen Größe und Heroismus, die Verwandtschaft ihrer großen Synthesen mit den Bildern der Kunst lieferte sie dem Relativismus des Aesthetentums, die strenge Sachlichkeit fachmäßiger Quellenstudien dem Spezialistentum aus. Was eine Befreiung und Erhebung gewesen war, wurde eine Last und eine Verwirrung.

Aus diesem Grunde wandte die seit 1848 halb oder ganz erstorbene Philosophie, sobald sie wieder zum Leben einigermaßen erstarkt war, sich zwar zunächst den Auseinandersetzungen mit dem mechanistischen Naturalismus, dann aber um so dringender denen mit der Geschichte zu. Die verschollene und verlästerte Geschichtsphilosophie wachte wieder auf und ist in immer weiterem Fortschreiten begriffen. Die Weltkatastrophe des großen Krieges hat das ihrige dazu getan. So kann man heute von einem starken Wiederaufleben der Geschichtsphilosophie reden. Von ihr ist denn auch die Antwort auf unsere Ausgangsfrage zu holen. Denn die Antwort ist in der Tat nicht mit einzelnen Aphorismen und mehr oder minder feinen Gedanken über das Thema zu geben; sie kann nur aus einer grundsätzlichen philosophischen Bewältigung des Wesens der Geschichte und der Frage nach ihren geistigen Zielen und Gehalten gefunden werden.

Dann aber handelt es sich zunächst darum, Sinn und Wesen der Geschichtsphilosophie selbst, so wie sie heute in dieser Lage und ihren Nöten geworden ist, zu umschreiben. Alle weiteren Fragen werden erst von da aus gestellt und beantwortet werden können. Es bedarf eines ersten Ueberblickes über ihr Wesen und ihre Leistungsmöglichkeit.

2. Der moderne Ursprung der Geschichtsphilosophie.

Die Geschichtsphilosophie ist eine moderne Schöpfung, ein Kind des 18. Jahrhunderts, wie so vieles andere auch [5]). Sie steht im engsten Zusammenhang mit der modernen Ethik und Kultur, deren Aufgaben und Fragen ohne Geschichte nicht mehr bewältigt werden konnten und daher die bloß erzählende Geschichte, die man seit langem kannte, zum Räsonnement, zur Vergleichung und zum Entwicklungsbegriff zwangen, um sich selbst als Entwicklungshöhe begreifen zu können. Damit trat eine philosophische Behandlung der Geschichte der philosophischen Behandlung der Naturwissenschaft und der Mathematik gegenüber, die zunächst seit Galilei und Descartes alles Interesse in sich aufgesogen hatten, und der Kampf zwischen Natur- und Geschichtsphilosophie ist seitdem eines der großen Themen des modernen Geistes, das mit beständig wechselnden Schwerpunkten durchgearbeitet wurde und bis heute wird.

Es ist für das Verständnis der Sache von Bedeutung, sich das klarzumachen. Die Geschichtsphilosophie ist nicht etwa ein Spätling der Wissenschaft, ein erst langsam entdecktes Problem, das von Hause aus wenigstens im Entwurf der Wissenschaft selbst schon gelegen hätte. Sie kam vielmehr erst genau in dem Moment, wo man ihrer bedurfte, wo die Nöte der Weltanschauung sie verlangten. Sie ist mehr eine Sache der Weltanschauung als der Geschichtsforschung, und beide rückten erst in dem Augenblick zusammen, wo die Ueberlegung der wesentlichen Geistesziele der Geschichtskenntnis bedurfte und wo die Geschichte nach einer grundsätzlichen Einordnung in philosophisches Denken verlangte. Von beiden Seiten her entsprang das Bedürfnis im gleichen

[5]) Vgl. Prösler, Die Entwicklungsgeschichte des historischen Sinnes, Hist. Studien hg. von Ebering 142, 1920. Hier ist m. E. die Neuheit dessen, was wir historischen Sinn nennen, unterschätzt.

Moment und aus dem gleichen Grunde. Das Kulturbewußtsein verlangte Auseinandersetzung mit dem immer bekannter und deutlicher werdenden Wechsel der großen Kulturperioden, und die Geschichte verlangte eine Antwort auf die Frage nach Einheit, Ziel und Sinn, sobald sie über hinreichend mannigfaltige Gebiete sich ausgebreitet hatte. Beides aber ergab sich aus dem Bruch mit den Resten des Mittelalters und der Kirche, mit der Regsamkeit eines denkenden Bürgertums, das eine neue Zeit vor sich liegen sah und mit den alten Zeiten sich auseinandersetzen mußte.

Die Griechen kannten wohl eine ausgebreitete Historie, ja sogar eine philosophisch aufgebaute Historie als Reihenfolge der Kulturzeitalter, die uns allerdings nur in Trümmern und Andeutungen erhalten ist [6]). Sie hatten einen gewaltigen Natur- und Geschichtsmythos und seit dem Eintritt in eine großzügige äußere und raffinierte innere Politik eine geistreiche Theorie des Wesens und der Folge der politischen Lebensformen. Aber sie kannten keine Geschichtsphilosophie, die aus der Anschauung des Geschehenen und der in ihm erkannten Richtlinien entscheidende Anstöße empfinge für die Lebens- und Weltanschauung. Die letztere beruhte vielmehr auf einem völlig außerhistorischen ja unhistorischen Denken, auf der Metaphysik der wandel- und zeitlosen Gesetze, mochten es die Platonischen Ideen, die Aristotelischen Formen, oder das Heraklitisch-Stoische Naturgesetz sein, von den Eleaten ganz zu schweigen, die diese Richtung auf das Zeitlose und Geschichtslose nur mit besonderer Rücksichtslosigkeit verkörperten. Geschichte und Geist waren ihnen eingespannt in den festen Rahmen bleibender, ewiger Substanzen und Ordnungen, deren Sein sich gerade nicht aus ihren getrübten und wechselnden irdischen Verkörperungen, sondern aus der logischen Schau ihres zeitlosen Wesens ergab. Nicht aus der Geschichte erwuchs ein Mittel zum Verständnis dieses Wesens, sondern umgekehrt aus diesem Wesen erwuchs das Verständnis der Geschichte, insofern das menschliche Handeln und Schaffen eine bald trübe und schwankende, bald aufsteigende und fortschreitende Annäherung an diese durch reine Logik feststellbaren Ideale zu sein schien. Ebendeshalb gab es kein wirklich gehaltvolles Werden und keine wirkliche erst aus sich den Gehalt offen-

[6]) Hierüber s. Karl Reinhardt, Hekatäus und Demokrit, Hermes 1912. Da zeigt sich etwas wie eine positivistische Geschichtsphilosophie, deren Wirkung durch allerhand dünne Mittelglieder bis zur Gegenwart geht.

barende Entwicklung, sondern nur die immer bloß annähernde Verwirklichung eines festen Maßstabes. Da überdies die Griechen im Grunde allein diesem Maßstab nahekamen und alle übrigen Barbaren waren, so war ihnen auch eine Weltgeschichte solcher Annäherung kein Bedürfnis. Der Sinn der Welt hing eben überhaupt nicht von dem Maß dieser Annäherung ab, das die Menschen dieser Erde vollziehen, sondern schien ihnen selig in sich selber zu sein und sich vor allem in jener Welt reiner Ordnung und reiner Formen jenseits des Mondes zu genießen, wo die Gestirngeister hausen. Wenn die Hellenen unter den Geschöpfen der Zeitlichkeit diesem Wesen allein nahekamen, so ist das beinahe nur ein glücklicher Zufall für sie, der für die Welt selbst nichts bedeutet. Die trübe Endlichkeit ist eben die Welt des Zufalls, und irgend etwas Individuell-Einmaliges hat überhaupt keine Bedeutung für das ewige Wesen, sondern empfängt sie umgekehrt lediglich von ihm. Und wenn mit der Ewigkeit der Welt allerdings auch die Ewigkeit des Endlichen gesetzt ist, so kann sich unter diesen Umständen die schlechte Unendlichkeit des letzteren nur darin äußern, daß es in ewigem Kreislauf die Annäherungsversuche stets von neuem unternimmt [7]). Diese Lehre von der ewigen Wiederkehr nimmt der Geschichte vollends jeden eigenen, aus ihr selber quellenden Sinn und macht sie zum unendlichen und gleichgültigen Haufen immer neuer getrübter Abbilder dessen, was allein wahrhaft existent ist. Unter diesen Voraussetzungen bedarf es in der Tat keiner Geschichtsphilosophie; es genügt die Geschichte allein als Erläuterung politischer Vorgänge, die man erlebte und aus denen man bestimmte praktische Lehren ziehen kann, oder als Erzählerfreude und Entdeckerlust des Weltreisenden, der die Heimat mit der Fremde klug vergleicht. Daß man in beiden Hinsichten Großes unter diesen Voraussetzungen leisten kann, wissen wir von Thukydides und Herodot.

Eine durchgreifende Veränderung bringt die große Umwälzung der Spätantike mit der Verschiebung des Schwerpunktes zu den Barbaren und den alten orientalischen Offenbarungen, mit der gleichzeitigen Sammlung der Welt im Römerreiche, die dem Polybios eine teleologisch-universalhistorische Auffassung nahelegte. Beides mündete in ein Bett, in den Gedanken der Welt-

[7]) S. Paul Hensel, Kleine Schriften, Greiz o. J., Die Lehre vom großen Weltjahr.

religion, die dem Weltreich entspricht und als die sich schließlich das Christentum wesentlich herauskristallisierte. Das ist der Glaube an Menschheit, Offenbarung und Erlösung und damit allerdings die Lehre von einer entscheidenden Bedeutung der Geschichte für die Erkenntnis von Sinn und Wert des Lebens. Ein entscheidendes geschichtliches Ereignis sandte in die Nacht der Unwissenheit und Sünde das erlösende Licht der Erkenntnis; der menschheitliche Geschichtszusammenhang wurde in Fall, Erlösung und Endvollendung etwas Einmalig-Individuelles; die Gottheit thronte nicht mehr jenseits aller Endlichkeit als wandellose Wesenheit, sondern wurde lebendiger Schöpferwille, der in geschichtliches Leben ausbricht und aus diesem erkennbar wird. Das ist nicht mehr Erkenntnis des Zeitlos-Substanziellen, sondern Glaube an eine historische Offenbarung und an die Erreichung des vollkommenen Endzieles im Gottesreich des Endes, das die irdische Welt in eine ewige verwandelt. Also höchste Steigerung des Historisch-Positiven, des Einmalig-Individuellen, des Zweckes der Geschichte und Erkenntnis Gottes aus seiner in die Welt einströmenden, historisch schaffenden Liebe. Das ist zweifellos eine ungeheure Veränderung und eine gewaltige Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung. Aber im Grunde ist doch diese Geschichte keine Geschichte und dieses grundsätzliche Denken über Geschichte keine Geschichtsphilosophie. Was hier im Mittelpunkte steht, ist das jeder wirklichen Geschichte, jeder Forschung und Kritik, auch jeder echten Zeitlichkeit entzogene Wunder, der Gott-Mensch, der Geschichte und zeitloses Wesen zugleich ist, das Erlösungswunder, das in geschichtlicher Hülle ein kosmisches Ereignis ist. Hier liegt doch im Grunde eine merkwürdige Verbindung der alten Zeitlosigkeit und metaphysischen Substantialität mit der neuen zeitlich-individuellen Lebendigkeit vor, die gerade den Sinn des christlichen Wunders bildet und dieses vom bloßen, uralten und überall bestehenden Wunderglauben der Antike und des Heidentums wenigstens in bezug auf die Zentralwunder trennt. Und wie diese Ereignisse nicht wirklich Geschichte sind, so ist ihre Theorie nicht Philosophie, sondern Glaube, auf Autorität und Offenbarung gestützte Lehre, die auch ihrerseits mit der Beweglichkeit und Endlichkeit des menschlichen Lebens nur äußerlich und formell zu tun hat. Vor allem ist diese Lehre unfähig, wie die weltliche Kultur so das außerreligiöse geschichtliche Leben in sich über ein gewisses Maß

hinaus aufzunehmen. Daher holte sie für weltliche Dinge die abstrakten rationalen Dogmen der Stoa vom natürlichen Sittengesetz an sich heran, um diese durch gewisse Theorien über ihre Relativierung im Sündenstande den realen Verhältnissen der Spätantike und des Mittelalters anzupassen: auch hier wie im Logos-Christus-Dogma eine Verbindung des Historischen und des Unhistorisch-Antik-Rationalen. Damit waren denn auch die etwas kahlen historischen Theorien der Stoa rezipiert. Eine Einwirkung des wirklichen Reichtums und der wirklichen Problematik der Historie auf die Ethik, also eine eigentliche, den vollen Stoff umfassende Geschichtsphilosophie hat es hier deshalb nie gegeben, immer nur Dogmatik und Kirchengeschichte, die letztere als Geschichte des permanenten Wunders und satanischer Angriffe. Eben deshalb dauerte dieser Geschichtsglaube auch nur so lange, wie die Herrschaft der Kirche dauerte, und weicht mit dem Beginne der Neuzeit vor nichts so sehr zurück als vor der wirklichen kritischen Geschichte und vor den Kulturproblemen einer veränderten Gesamtlage. Bis dahin ruht freilich alles Denken auf den Verwebungen antiker Universalhistorie und biblisch-kirchlicher Glaubenshistorie, wie sie Julius Africanus, Eusebius, Hieronymus und Augustin geschaffen haben. Man nennt sie Geschichtsphilosophen, aber sie sind das Gegenteil, Kompilatoren und Dogmatiker, die für alles Geschehen einen Rahmen entwerfen, der aus Wunder und historischer Schulkonvention der Antike gebildet ist. In diesen Rahmen trug das Mittelalter seine Chroniken ein wie Otto v. Freising, im einen wie im andern von wirklichem Geschichtsdenken weit entfernt. Es ist nur der Rahmen des von der christlichen Antike auf das Römerreich eingestellten Weltbildes durch Aufnahme der nordischen Welt erweitert. Den weltklugen Abschluß bildet der Discours sur l'histoire universelle des großen Rhetors und gewandten Politikers Bossuet [8]).

[8]) S. das heute noch klassische Buch von F. Ch. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, 1852; insbesondere Walter Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, 1910, und meine »Soziallehren«, Ges. Schriften I., sowie die »Sozialphilosophie des Christentums«, Bern 1922. Darüber, daß man Augustin nur sehr bedingt als Geschichtsphilosophen bezeichnen kann, s. meinen »Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter«, 1915. Die civitas Dei ist das himmlische Jerusalem. Der Hauptstoff neben der Mystik ist Apologetik und Synchronismus.

Aus dem Zusammenbruch dieser kirchlich-dogmatischen Welt erwuchs als Erbe und Träger der Weltanschauung daher auch begreiflicherweise nicht die Geschichte, sondern die Umbildung der antiken Wesens- und Substanzenphilosophie in eine naturwissenschaftlich-mathematische Metaphysik der Naturgesetze. Man war eben überhaupt noch nicht beim historischen Denken angelangt. Sofern in dem großen Bruch der Dinge sich allerdings jetzt auch eine kritische Historie befreite, beschränkte diese sich doch darauf, als protestantische oder humanistische Kritik das katholische Dogma zu zersetzen oder im Dienste dynastischer und nationaler Interessen den öffentlichen Gewalten den Panegyrikus ihrer Größe und ihrer Rechte zu schreiben oder in Uebertragung des erwachten italienischen Nationalgefühls die Ursprünge der Nationen zu verherrlichen. Das war aber alles von praktischen Tendenzen der Zeit so oder so bestimmte Einzel-Historie, bald mehr rhetorisch, bald mehr juristisch-urkundlich. Erst die Philologie der Mauriner brachte die uninteressierte quellenmäßige Historie als Leistung mönchischer Wahrheitsaskese. Die Philosophen ihrerseits wußten der Geschichte und der Gesellschaftslehre keinen anderen Ort in ihren Systemen anzuweisen als den eines die persönliche Lebensanschauung ausdrückenden Anhanges, wie das Descartes getan hat, oder sie unterwarfen sie dem Rationalismus und Mechanismus, wie das Hobbes und Spinoza getan haben. Von hier aus entsteht in Umbildung des antiken und christlichen Naturrechts das große vorläufige Surrogat der Geschichtsphilosophie, das profane moderne Naturrecht, das bis Kant und Fichte, Bentham und Comte und vielfach weiterhin noch lebendig ist. Aber es ist gerade die Leugnung oder doch Eingrenzung des Historischen durch rationale Konstruktion, der letzte Damm gegen das werdende historische Bewußtsein, diesem wider Willen vielfach sich anpassend [8a]). Jedoch die mit der Verweltlichung des Staates, der Erhebung des Bürgertums, der neuen Literatur verbündete Popularisierung dieser Philosophie mußte mit dem neu erwachenden historischen Selbstbewußtsein der Epoche sich schließlich doch irgendwie vereinigen. Die Ideale der Aufklärung mußten als Höhepunkt der Geschichte erwiesen werden. Die Normen und Ziele der

[8a]) S. Troeltsch, Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, H. Z. 1913 und die Fortsetzung bei W. Metzger, Gesellschaft u. Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, 1917, S. 27—45.

Geschichte selber wurden dabei allerdings zunächst aus einer mit dem Naturalismus und Rationalismus verbündeten Systematik abgeleitet. Aber diese Normen erschienen als neu und nicht immer gewesen, ja gerade als höchst gegensätzlich gegen die ganze abgelaufene kirchliche Periode. Gleichzeitig rückte Entdeckung und Kolonisation, vergleichende Ethnographie und empiristische Beispielsammlung die außereuropäische Welt vor Augen, und im Hintergrunde leuchtete als Mutter der ganzen Aufklärung die Antike, die der Querelle des Anciens et des Modernes nun ernsten Anstoß gab. Aus diesem Zusammentreffen entstand die histoire philosophique oder philosophie de l'histoire, wie sie Voltaire geschaffen hat, die Zusammenschau all dieser historischen Mannigfaltigkeiten und des rationalen Aufklärungszieles in der Idee des menschlichen Fortschritts, die Entdeckung der philosophischen Bezüge der Geschichte, die Umbildung der katholischen Geschichtsphilosophie Bossuets in völlig moderne Probleme [9]). Das ist mit dem Erwachen eines historischen Sonder- und Höhenbewußtseins der eigenen Epoche zugleich der Anfang der Geschichtsphilosophie. Erst von da ab beginnt das wissenschaftlich-historische Denken als Bestandteil und Mittel der Bildung der Weltanschauung. Noch ist die Welt- und Wertanschauung wesentlich rational und naturrechtlich bestimmt, aber die konkrete Vergegenwärtigung des historischen Fortschritts und der überwundenen Dunkelheiten erleuchtet und belebt doch zugleich das rationale Kulturideal, erfüllt es mit dem Verantwortungsbewußtsein des handelnden Menschen, mit dem Triumphgefühl des Sieges der Kultur und mit der Ahnung unendlicher Höherentwicklung. Zugleich erscheint als der Träger des Fortschritts und damit als der eigentliche Gegenstand der Geschichte nicht mehr die Kirche, sondern die staatlich-kulturell aufgefaßte Volkseinheit, deren Selbstanschauung sie sich als neuen aufstrebenden Inhaber der geschichtlichen Bewegung empfinden läßt und aus deren Bedürfnissen sie den Sinn der Geschichte als Fortschritt zu bürgerlicher Freiheit deutet.

Geschichtsphilosophie im vollen Sinne, Erkenntnis der Lebensziele aus der Geschichte, war auch das noch nicht. Dazu war es noch zu rational. Auch Leibniz hat sich zwar mit dem Material

---

[9]) Delvaille, Essai sur l'histoire de l'idée du progrès jusqu'à la fin du 18ième siècle 1910.

der Geschichte diplomatisch, juristisch und politisch viel beschäftigt, aber philosophisch die kosmische und darum gerade nicht geschichtliche Idee der Kontinuität gefunden, während er die Geschichte selbst einer Mischung von Theologie und Rationalismus vorbehielt. Die Kontinuitätsidee mußte erst ihrer mathematischen Form entkleidet werden und hat erst bei anderen ihre ungeheure Fruchtbarkeit gezeigt. Auch der stärkste Durchbruch zur Geschichtsphilosophie, Vicos geistvolle Scienza nuova, begründete zwar eine Theorie des Selbstverständnisses des sich selbst erzeugenden geschichtlichen Geistes und stellte diese Theorie grundsätzlich neben die Cartesianische Naturforschung, aber hat Spekulativ-Apriorisches und Empirisch-Aposteriorisches dabei so wenig gesondert wie Soziologisch-Kollektives und Historisch-Individuelles. Vico wollte die Philologie zur Philosophie erheben, blieb aber in einer Mischung von Naturgesetzen der Geschichte und dogmatisch-katholischen Vorsehungslehren stecken. Indem er das Parfüm der Geschichte am stärksten bei den Urzeiten und das Ziel der Geschichte am klarsten in der Kirche empfand, hat er die Frage nach Wert und Ziel der Geschichte noch nicht erschütternd empfunden. Den Anstoß gab erst Rousseau, der erste Romantiker, der durch die Verneinung jedes Wertes der Geschichte das Problem der Bedeutung der Geschichte grundsätzlich aufwarf und durch seinen unmathematischen, poetischen Naturbegriff zugleich die Gottheit als Hervorbringer lebendiger Bewegung begreifen lehrte. So schwankte er zwischen dem primitiven Anfangsideal, das die Geschichte vernichtete, und der vollkommenen Demokratie, die die Geschichte vollendete. Damit hat er den stärksten Anstoß zur modernen Geschichtsphilosophie gegeben, und zwar in ihren beiden Hauptzweigen, dem anglo-französischen positivistischen und dem deutschen spekulativen, einen Anstoß, der noch gesteigert wurde durch die französische Revolution, die Rousseaus Ideen zu entspringen schien und durch Eröffnung eines neuen Weltalters doppelt zur Besinnung über die Geschichte zwang [10]).

[10]) Daß Leibniz gleichzeitig die französische und die deutsche Geschichtsphilosophie durch seine Kontinuitätslehre gefördert hat, darüber s. Davillè, Leibniz historien, Paris 1909. — Croce, La filosofia di Giambattista Vico, 1912 (französisch 1913), ein äußerst interessantes Buch. Annäherungen an Wundts Heterogonie der Zwecke und an Tönnies' Stufen der Gesellschaft, S. 109 f. und 33 f. Keime Bacons sind aufgenommen, auch bei Pascal ein

Aus der Gegenstellung gegen sie unter Beibehaltung ihres Antriebes zu teleologischem und universalem Denken ist überhaupt erst die eigentliche moderne Geschichtsphilosophie erwachsen. Die deutsche Geschichtsphilosophie beginnt, von Rousseau angeregt, mit Kant aus dem geistig-geschichtlichen Leben die Sonderart der moralischen Welt der Freiheit gegen die Naturgesetzlichkeit aus den tiefsten Tiefen der Erkenntnistheorie und Metaphysik herauszuarbeiten, das Ziel des Fortschrittes in die unendliche Annäherung an ein daraus entspringendes formales Ideal des Freiheitsreiches zu verlegen und den realen Verlauf als Verwirklichung und Konkretisierung dieses Ideals zu betrachten. Die Geschichte ist das Reich der Freiheit gegenüber der Natur und hat Gesetze der Entwicklung, in denen Natur und Freiheit miteinander verbunden sind. Mehr vom konkreten Inhalt der Geschichte her durch Zusammenschau des historischen Werdens und Gewinnung des Zieles der Humanität aus der lebendigen Anschauung der Geschichte arbeitete, vom vorkritischen Kant und Hamann angeregt, Herders intuitiver Genius, und ihm folgend Goethe, Wilhelm von Humboldt, Schleiermacher, die Romantik. Beide Richtungen zusammengebogen, formale Sonderart der Geschichte und inhaltliche Schöpfung der Geisteswerte aus der Geschichte vereinigt hat dann vor allem Hegel. Die europäische Humanität und der sie verkörpernde Staat sind die Ziele. Damit ist der entscheidende Gegensatz gegen die mathematisch-naturwissenschaftliche Weltanschauung erreicht und diese als reflexive Oberflächenlehre der aus der Geschichte geschöpften Tiefenlehre eingeordnet. Neben diesem deutschen geschichtsphilosophischen Denken geht das ganz andersartige anglo-französische her, das auf Bacons Utilitarismus bezüglich der Fortschrittsziele und auf die mathematische Naturlehre bezüglich der Fortschrittsgesetze sich gründet. Aber auch hier stammt von Rousseau und der Revolution ein enthusiastisch-teleologischer Zug. Schon der Graf St. Simon hat so die naturgesetzliche Erfassung der Fortschrittsbewegung mit der hierauf zu begründenden, vom Willen zu schaffenden Utopie vereinigt, und ihm sind Comte, Mill und Herbert Spencer darin, sehr viel gemäßigter, gefolgt. Entwicklung der Intelligenz und Industrialisierung sind das Gesetz,

---

historisches Element von V. erkannt. — Fechter, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, 1890.

Liberalismus oder Sozialismus das Zukunftsideal. Trotz aller Festhaltung der positiven, d. h. naturwissenschaftlichen Methode tritt doch auch hier die Geschichte, die Erkenntnis des Menschheitszweckes und die Gewinnung der Verwirklichungsmittel aus ihr, als Höhe- und Vereinigungspunkt aller Wissenschaft und als Begründerin der praktischen Weltanschauung der Zukunft auf, ja sie will gerade dadurch die Gebrechen der revolutionär-anarchischen modernen Kultur zur Heilung bringen. Die Unterschiede der deutschen und der anglo-französischen Geschichtsphilosophie springen dabei in die Augen. Der deutschen liegt ein religiös-mystischer, pantheistisch-theistischer Zug zugrunde, durch den das Mysterium der Individualität in den Vordergrund geschoben wird; der anglo-französischen ein atomistisch-empiristisch-mathematischer Zug, der sich nicht im Grunde, sondern etwa erst im Ergebnis mit dem Enthusiasmus des Nouveau Christianisme oder der Religion de l'humanité verbinden kann, wenn er nicht wie bei den Engländern mit der Skepsis oder etwa der Orthodoxie oder beiden amalgamiert wird.

Derart ist die Geschichtsphilosophie, so oder so, in den Mittelpunkt der Weltanschauung eingetreten und übte die stärksten Wirkungen aus. Von Voltaire und Herder hebt sich bis zu Hegel und Comte ein ununterbrochener, immer reicher werdender Zusammenhang. Die Verwickeltheit der modernen Kultur, ihre kritische Stellung gegen Christentum und Antike, die wechselnde Weite des historischen Horizontes und die Konkurrenz der historischen Kulturelemente, die revolutionären Erschütterungen und die auf die Geschichte gestützte Reaktion: alles das verlangte Geschichte und Geschichtsphilosophie. Es ist aber von beiden Seiten her zu keinem dauernden Erfolg gekommen. Der Grund war vor allem, daß beide Male die Geschichtsphilosophie in bitteren Gegensatz geriet gegen die empirisch-historische Forschung selbst. Diese wurde mächtig von ihr angeregt, Romantik und Positivismus haben sie ungeheuer beflügelt, Prähistorie und Historie wunderbar durchforschen gelehrt. Aber die empirische Historie verselbständigte sich dabei vor allem unter der Wirkung der Quellenkritik und Philologie, dann unter dem Einfluß politischer, sozialer und ökonomischer Bewegungen zu eigenen, erfahrungsmäßig festgestellten Methoden der Detailarbeit und bildete ihre Maßstäbe unabhängig von der Weite des philosophischen Systems aus den engeren, aber dringenderen prak-

tischen Interessen des Tages, vor allem der nun einsetzenden nationalen Bewegungen. Zugleich zerbrachen die Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie von der anderen Seite, der philosophischen, her. Die Jahre nach 1848 sind die Zeit des Zusammenbruches aller Philosophie, des Wiedervordringens der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaften, aus denen sich jetzt im Unterschied vom idealistischen 17. Jahrhundert entweder die volle metaphysische Skepsis oder eine naturalistische Ersatzmetaphysik von stark materialistischem Charakter ergab. Gleichzeitig bemächtigte sich die Naturwissenschaft der Biologie und des Entwicklungsbegriffes in rein mechanistischem Sinne und sog damit auch die Historie in diesen Mechanismus ein. Das ergab für die populäre Literatur eine Art von materialistischem Fortschrittsglauben. Die wissenschaftliche Historie ging daneben ihren Weg für sich; hier herrschte das Spezialistentum und die fachmäßige Arbeitsteilung und empirische Genauigkeit. Man sah die Historie als eine seit Herodot und Thukydides fortlaufende, immer gleichartige Fachdisziplin an, die sich mit dem politischen Leben beschäftigt und von der Philosophie nur jeweils sekundäre Einwirkung erfahren hat [10a]). Wo von Philosophie überhaupt kaum mehr die Rede war und diese sich nur mehr als Geschichte der Philosophie die Krankheitsgeschichte und den Totenschein schrieb, da konnte natürlich auch von Geschichtsphilosophie nicht mehr die Rede sein. Die Geschichtsforschung arbeitete ungeheuer eifrig, ausgedehnt und ertragreich, aber ohne jedes philosophische Steuer und Ziel. Sie ist empirische Wissenschaft geworden mit hundert Spezialdisziplinen, wie die Naturwissenschaft auch. In beiden Fällen wird ein allgemeiner Hintergrund von Gesetz und Zusammenhang angenommen, aber nicht weiter untersucht. Es ist die große Zeit der positiven Wissenschaften, die Erhebung der kritisch-empirischen Forschung zum Selbstzweck, der Triumph des empirischen und kritischen Geistes in einer Fülle glänzender Leistungen, aber zu-

[10a]) S. Treitschkes und Sybels viel zitierte Aeußerungen. T. in »Die Aufgabe des Geschichtsschreibers«, Hist. polit. Aufsätze IV. S. in »Ueber den Stand der neueren deutschen Geschichtschreibung«, Kleine historische Schriften 1863. Dazu s. man etwas später die bitteren Klagen über den Mangel an Geist und Philosophie in der Geschichte bei Ottokar Lorenz, Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben, 86/91; auch Schmollers Gedächtnisrede auf S. u. T. in ABA. 1896.

gleich bedroht von Ermattung und Routine. Diese beiden sind in Deutschland seit der Sättigung des nationalen Einheitstriebes und dem Konventionell-Werden der politischen Historie sehr fühlbar geworden.

Damit traten die Zustände ein, die oben als Ausgangspunkt unserer ganzen Darlegung geschildert worden sind. Sie waren auf die Dauer unerträglich, und es ist nur selbstverständlich, daß die Philosophie sich wieder erhob. Da ist es nun aber charakteristisch und folgenreich, wie und von welchem Ausgangspunkte aus sie sich wieder erhob. Sie konnte die positiven Wissenschaften naturgemäß nicht entrechten und nicht ersetzen, suchte sich daher eine Stellung, wo sie diese zugleich anerkennen und sich doch als deren eigene Voraussetzung geltend machen konnte, womit dann auch ihnen gegenüber in gewissem Sinne die Priorität des Geistes wieder gesichert war. Das war der Fall, wenn sie als Logik, Erkenntnistheorie und Methodenlehre ihr selbständiges Gebiet sich erstritt und von da aus die Erkenntnis der Tatsachen wieder wenigstens der Einheit des erkennenden Geistes unterwarf. Zu diesem Zwecke knüpfte sie an Kant an, der zwar nicht so bescheiden gewesen war und tief in Metaphysik, Ethik und Geschichtsphilosophie hineingegriffen hatte, der aber nun wenigstens mit seiner Theorie der apriorischen Bedingtheit aller Natur- und Realerkenntnis eine bleibende Bedeutung im Zusammenbruch aller sonstigen Philosophie, auch seiner eigenen, zu behaupten schien. Der Geschichte kam dieser Neukantianismus freilich zunächst sehr wenig zugute. Denn wie Kant selbst schon seine Erkenntnistheorie wesentlich auf die mathematisch-mechanische Naturerkenntnis zugeschnitten und auch die seelische Erscheinungswelt wenigstens grundsätzlich rein der Kausalitätsforschung unterstellt hatte, so war die neukantische Erkenntnistheorie in ihren sehr verschiedenen Richtungen überall ausschließlich oder ganz vorwiegend auf die apriorischen Voraussetzungen der kausalen Naturerkenntnis gerichtet. Diese Apriorität war der Rest der Selbständigkeit und Eigenheit des Geistes, und insofern war im allgemeinen allerdings die Priorität des Geistes vor dem bloß Gegebenen gewahrt. Aber die Geschichte wurde dabei entweder ein Stück Natur; oder, wo für sie mit Kant die Freiheit der Vernunft als der Kern anerkannt war, da baute man dieses System der Harmonie der freien Willen zu einer Logik der Willenseinheit aus, in der aller weitere konkrete Reich-

tum der Geschichte unterging und die ethisch-gesetzliche Einheit als Ideal dieselbe Tyrannei ausübte, die auf dem Naturgebiet das Naturgesetz betätigte. In beiden Fällen war sie der starken und lebendigen Wirkung auf die Weltanschauung beraubt trotz aller philosophischen Begründung. Insbesondere war dabei dem inhaltlichen Wert und Gehalt der Geschichte, ihrer konkret-individuellen Lebendigkeit und dem spannungsreichen Spiel ihrer Tendenzen die eigentliche Bedeutung versagt. Und das wurde nicht besser, wenn man bei der nahen Nachbarschaft von Erkenntnis-Analyse und Psychologie den Nachdruck auf diese letztere als den einzigen der experimentellen Naturwissenschaft nahekommenden Zweig der Philosophie legte. Man konstruierte dann die Psychologie als Grundlage der sog. Geistes- oder psychologischen Wissenschaften, wie die Mechanik oder Energielehre als Grundlage der Naturwissenschaften, und strebte nach psychologischen Gesetzen der Geschichte, wodurch diese endlich zum Range einer Wissenschaft, d. h. einer Analogie der Naturwissenschaften, erhoben werden sollte. Da wurde aber die Geschichte erst recht zu einer Art Naturwissenschaft, wo die Selbständigkeit und Aktivität des Geistes auf die Erkenntnis dieser Gesetze beschränkt, der Wertung und Stellungnahme jede selbständige Wurzel genommen und die historische Lebensfülle bestenfalls zu einem künstlerisch zu genießenden Drama, meistens zu einer Sammlung gesetzmäßig zusammenhängender Komplikationen psychologischer Elementarvorgänge wurde. Zugleich angeregt vom Darwinismus ging man von der Psychologie der Wilden und Primitiven bei jedem Gegenstande durch die »Komplikationen« hindurch bis zur Gegenwart, die man lieber aus den Wilden als aus sich selbst verstand.

Ob man nun aber so verfuhr oder so, der Geist verlangte nach tieferem Leben und holte es sich in der verschiedensten Weise aus der Geschichte. Die Dilettanten in der Weise Chamberlains oder des Rembrandt-Deutschen gingen voran; Jünger Gobineaus, Ruskins, Lagardes meldeten sich. Die Geschichte trat wieder dem Naturalismus gegenüber und verlangte von der Philosophie die Begründung ihrer Ansprüche. Da ist es nun in der Lage der wiederauflebenden Philosophie begründet, daß diese sich der Aufgabe zunächst nur von der Seite der Logik oder Erkenntnistheorie der Geschichte nähern konnte. Auf den Gedanken eines Zieles und Sinnes der Geschichte und einer ent-

sprechenden Konstruktion der Deutung des Verlaufes glaubte man verzichten zu müssen. Das sei im Grunde Vorsehungslehre, Teleologie und Mythologie, und davor hat die rein kausal orientierte Methodenlehre zunächst ein unüberwindliches Grauen. So setzte denn die Geschichtslogik ein und zeigte teils die völlige Andersartigkeit der naturwissenschaftlichen und der psychologischen Kausalität, teils die logische Unabhängigkeit und Besonderheit der historischen Methode gegenüber der naturwissenschaftlichen, teils die organische Verknüpfung der historischen Kausalbegriffe mit Zweck- und Wertgedanken, teils geradezu die von der Logik her zu fordernde metaphysische Sondernatur der biologischen und historischen Wirklichkeit. Lotze und Sigwart stießen zuerst die Türen auf; Wundt nahm eine Mittelstellung ein; Dilthey, Rickert, Windelband, Lask konstruierten eine historische Logik, die den Methodenmonismus grundsätzlich zerriß. Simmel zeigte die tiefgreifende Umformung der Erlebenswirklichkeit durch die historischen Begriffe, die analog, aber andersartig ist wie die von den naturwissenschaftlichen Begriffen vollzogene. Andere wie Scheler, Max Weber, Spranger, H. Maier, Ed. Meyer, Xénopol, Schuppe erläuterten diese Versuche wieder in verschiedenartiger Weise. Bergson band das historische Denken wieder mit einer nicht-mechanistischen Biologie zusammen und schied tiefer als irgend jemand das mathematische und das entwicklungsgeschichtliche Denken. Damit war die Bahn für eine Geschichtslogik freigemacht, die ebendamit neben der naturwissenschaftlichen eine historische Weltanschauung schuf oder besser erneuerte, den Methodenmonismus wieder brach und den Blick in eine zweite Welt neben der Natur eröffnete [11]).

Aber damit begnügte sich das Denken und vor allem das praktische Leben nicht. Es wollte auch inhaltlich über Ziele und geistigen Gehalt der Geschichte, über die Entwicklung unserer Gegenwart aus der Vergangenheit und die von da aus sich ergebenden Richtlinien der Zukunft von einer philosophischen

[11] Vgl. F. Neeff, Gesetz und Geschichte, Tübingen 1917. Kausalität und Originalität 1918; Ueber das Problem der Naturgeschichte, Kantstudien Bd. 25. Neeff ist Botaniker. Auch bei Spengler, Untergang des Abendlandes I, Wien 1918, ist der Unterschied scharf herausgearbeitet, zweifellos ein Verdienst des viel umstrittenen Buches. Xénopol unterscheidet faits de répétition und faits de succession, Bergson temps und durée réelle.

Ueberdenkung der Geschichte Auskunft. Die zahlreichen, ganz übereinkömmlichen und für selbstverständlich gehaltenen Entwicklungsschemata, die auf nationale, wirtschaftliche oder künstlerische Augenblicksziele hin zu konstruieren man mit großer Fertigkeit gewohnt war, zeigten die Eigenschaft alles Selbstverständlichen, das eigentliche Problem zu enthalten und zu verdecken. Die Anarchie der Werte, der Skeptizismus und ästhetisierende Relativismus, denen die feineren Geister sich zuwandten, wurden menschlich-praktisch unerträglich. Auch hier ist Lotze, der erste die naturwissenschaftliche Weltansicht mit dem autonomen Idealismus der Werte verbindende Denker, vorangegangen. Neben und nach ihm arbeitete Eucken mit seiner Neigung zum Volkserzieher, und der stille Gustav Claß, beide ausgehend von dem Schelling-Schüler Steffensen und dadurch mit der großen Ueberlieferung zusammenhängend. E. v. Hartmann verband den immer wirksamer werdenden Schopenhauer mit Hegel. Dazu kamen die Marxisten, die von Hegel her dialektisch-konstruktiv-teleologisch gerichtet sind und in philosophisch trübster Zeit die Geschichtsphilosophie allein hochhielten als den Trost hoffender Volksmassen; aber auch die Theologen, denen die historische Kritik die Grundlagen ihrer Offenbarungstheorie und Wunderapologetik zerbrach und die die Höchstgeltung des Christentums deshalb geschichtsphilosophisch zu begründen unternehmen mußten [12]). Schleiermacher und vor allem Hegel kamen damit wieder in die Höhe, der in England und Amerika immer eine starke Anhängerschaft behalten hatte. Ein Mann wie Dilthey schloß sich der großen geschichtsphilosophischen Ethik Schleiermachers an, dessen Herausbildung aus Kant, Klassizismus und Romantik er eben deshalb eingehend darstellte, und gewann seiner Skepsis damit dasjenige ab, was er als System der Werte aus der Geschichte heraus noch allenfalls bejahen konnte. Schließlich strömten Geschichtslogik und inhaltliche Geschichtsphilosophie zusammen, und es kam zu mannigfachen Erneuerungen Hegels; auch eines so feinen und weiten Kopfes wie Eduard v. Hartmanns erinnerte man sich wieder. Ein überlegener Geist wie Jakob Burkhardt sammelte alle Probleme wenigstens um

[12]) Vgl. meine Schrift: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 2. Aufl. 1912. Auch meinen Beitrag zu der Harnack-Festschrift (Tübingen 1921). »F. Ch. Baur und A. Harnack«.

den Begriff der historischen Größe. Vor allem aber deckte der große geisteswissenschaftliche Revolutionär des Zeitalters, Nietzsche, die Gedankenlosigkeiten und Unfruchtbarkeiten der bloßen fachgelehrten Historie auf und gründete auf den phantasiereich erschauten Entwicklungsbegriff seine neue Eschatologie des Uebermenschen, der die Geschichte überwindet, indem er sie vollendet. Neben ihm hat der andere große Revolutionär des Zeitalters, Karl Marx, als Utopist auf soziologischem Gebiet die Geschichte revolutioniert. Seitdem schwankt unsere Jugend zwischen einer aktivistischen Verachtung der Geschichte, die die Werte der Zukunft aus originaler Kraft neu begründen will, und einem Drang nach Synthese und Zusammenschau, der aus dem Gewesenen die Zukunft organisch gestalten möchte. In beiden Fällen ist die Begründung geschichtsphilosophisch und die Absicht auf neue inhaltliche Stellungnahmen gerichtet [13]).

Damit stehen wir unversehens wieder mitten in einer neuen, vom praktischen Leben her geforderten Arbeit der Geschichtsphilosophie und diese im Mittelpunkt der Weltanschauung. Aber noch ist die Wirkung und Bedeutung allerdings viel umstritten und sind die Wege verschieden.

Zwei Wege sondern sich gemäß der oben beschriebenen Entstehung dieser neuen Geschichtsphilosophie ganz von selbst heraus, der der formalen Geschichtslogik und der der inhaltlichen Konstruktion des Prozesses. Beide sind in der Tat sorgfältig zu scheiden, wenn sie natürlich auch zuletzt zusammenmünden müssen. Beide bedeuten aber doch selbständige und logisch zu sondernde Probleme und haben daher auch jeder für sich gesonderte Wirkungen und Bedeutungen. Es war der Fehler der älteren Geschichtsphilosophie, daß sie beides meist zusammenwarf und den Ausbau der logischen Grundlagen von der empirischen Historie her verabsäumte, wie ja auch die Hegelsche Logik schon mit den Ergebnissen der materiellen Geschichtsphilosophie und Spekulation ganz gesättigt ist. Zum mindesten macht die gegenwärtige Lage der Philosophie die Scheidung notwendig und ist von ihrem Standpunkte aus die Geschichtslogik der sicherere und klarere Ausgangspunkt, den auch der teilen kann, der zur materiellen Geschichtsphilosophie mit ihren vielen

[13]) Einen sehr geistreichen Mittelweg zwischen beiden zeigt das aus den Reihen der Jugend heraus entstandene Buch von H. Freyer, Antäus, Grundlegung einer Ethik des bewußten Lebens, Jena 1918.

Stellungnahmen und Festlegungen auf Zwecke und Werte sich nicht entschließen kann. So hat z. B. Eduard Meyer seiner großen Geschichte des Altertums eine »Anthropologie« oder psychologische Theorie von der Erkenntnis der Geschichte vorausgeschickt, die ihm mit der formalen Geschichtslogik einerlei ist oder vielmehr deren Grundlagen bildet, während er alles Weitere für veraltet hält. Und es ist in der Tat nicht zu leugnen, daß die Geschichtslogik das objektivere und allgemeingültigere Denken ist und zugleich der empirischen Forschung nähersteht, daß insbesondere ihr Verhältnis zur materiellen Geschichtsphilosophie eine schwierige Aufgabe ist.

Demgemäß sollen auch die weiteren Darlegungen sich zunächst an die formale Geschichtslogik halten.

3. Die formale Geschichtslogik.

Die Logik der Realwissenschaften ist von der allgemeinen Elementarlogik, ihren Lehren über Urteil, Schluß und Begriff und ihren beiden Mitteln, dem Satz der Identität und des Widerspruchs, scharf zu unterscheiden. Die Logik der Realwissenschaften erwächst instinktiv im Verkehr mit dem Objekt und ist von den Gegenständen her wesentlich mitbestimmt, nimmt keinen Anstoß an einer Mehrheit von grundlegenden Methoden und läßt sich durch die immer neue Zersetzung der von ihr gebrauchten Begriffe von seiten der wesentlich auflösenden, zersetzenden und Fragen stellenden Elementarlogik nicht beirren, wenn sie des eigenen zwingenden Zusammenhangs mit ihren Gegenständen sicher ist. Von ihnen aus erscheint umgekehrt in den elementarlogischen Regeln der Identität und des Widerspruchs etwas furchtbar Problematisches und Ungeklärtes zu liegen. Sie erscheinen nur wie eine beständige Auflockerung und Fraglichmachung aller gewonnenen Erkenntnis, wie eine Art philosophischer Folterkammer für alle natürlich gewachsenen Erkenntnisse, die aus solcher Folter gebrochen und geschwächt hervorgehen und doch ihre instinktiven Ueberzeugungen nicht abschwören können. Die Regeln der Elementarlogik sind daher auch nur eine zunächst ergriffene Voraussetzung, die von den Gesamtergebnissen der Realwissenschaften her schließlich einer neuen logischen und metaphysischen Bearbeitung unterworfen werden muß, wo der Satz von der Identität und dem Widerspruch erst in seinem wirklichen und letzten Sinne festgestellt und die Lehre von Urteil,

Schluß und Begriff auf die Vielfältigkeit ihrer Gestaltung zu den Realwissenschaften hin orientiert werden können. Das sind die schwierigen Probleme der Metalogik [14]). Das Eigentümliche, das

[14]) Was damit gemeint ist, erhellt aus einem vergleichenden Blick auf die eleatische und heraklitische, die Herbartsche und die Hegelsche Logik, die Kantische Elementarlogik und seine Transzendentallogik. Wenn bei Kant die Antinomien erst bei dem metaphysischen Gebrauch der Kategorien einzutreten scheinen, so treten sie da doch nur am schärfsten hervor; in Wahrheit lassen sich seine Kategorien der Substanz und der Kausalität schon beim transzendentalen Gebrauch durch eine Logik der Identität und des Widerspruchs völlig zersetzen; es ist nur die Beziehung auf erfahrbare, d. h. irgend noch anschauliche Realität, die sie davor schützt. Die Erkenntnis der metalogischen Probleme liegt bereits hinter des Cusaners docta ignorantia und coincidentia oppositorum. Das entschlossenste Beispiel einer Metalogik ist Hegels metaphysische Logik der Dialektik, und der dem entgegengesetzte Versuch Bahnsens einer Realdialektik. Ich kann beides nicht für gelungene Lösungen des Problems halten, finde aber das Problem selbst bei ihnen höchst lehrreich gepackt. Es selbst zu lösen fühle ich mich nicht imstande, doch werde ich später in Kap. III noch darauf kommen müssen. — Eine bewußte oder instinktive Flucht vor den Problemen der Metalogik sind die modernen empirisch-induktiven, pragmatistischen und fiktionistischen Logiken, die die praktische Bedingtheit und die Vielspältigkeit des Logischen richtig zeigen, aber gerade sein Wesen, die doch bestehende Notwendigkeit und Einheit ganz preisgeben oder in ungeklärtester und gröbster Weise sie in ein bloßes Vertrauen zu Wahrnehmung, Erinnerung und Regelhaftigkeit verwandeln. Wenn sie dann dabei diese »Regelhaftigkeit« vor allem der der Naturwissenschaften nachbilden, so lag dazu auf diesem antimonistischen Standpunkt keine Notwendigkeit vor. Es äußert sich darin nur der ungeheure Druck der Naturwissenschaften auf alles moderne Denken, vor allem auf die Psychologie. — Wenn die »reinen« Logiker, besonders der phänomenologischen Schule, die reine Logik solcher psychologischen Denkökonomie wieder abkämpfen, so sind auch sie vorerst wesentlich an dem Vorbild der Mathematik hängen geblieben; an sich müßten die »Wesensgesetze« der verschiedenen Regionen auf sehr verschiedene logische Ordnungen führen und diese dann wieder zu den Problemen der Metalogik. — Die übliche aristotelisch-scholastische Elementar- und Formallogik hält sich an den Niederschlag der Logik in der Sprache und, da diese an der anschaulichen Naturwirklichkeit primär gebildet ist und alles übrige mit Bildern aus dieser behandelt, so hängt auch sie wesentlich an einem — freilich noch anschaulichen, unmathematischen — Bild der Natur. Die Probleme der Metalogik wie diejenigen der selbständigen Logik der Realwissenschaften liegen ihr noch fern; doch streift sie in ihrer Entwicklung beständig an beides heran. Bei der Lehre vom Begriff und der Abstraktion macht sich die Verschiedenheit des Realen am ersten geltend.

in der Logik der Realwissenschaften der Elementarlogik vorangeht, ist nun aber die Lehre von der jedesmal auf den großen Hauptgebieten verschiedenen Art der Abstraktion, die naturgemäß von dem Stoffe abhängt, auf den sich die Erkenntnis richtet, und von dem besonderen Erkenntniszweck, der sich mit der Art des Stoffes selbst instinktiv darbietet, mit dessen Gestaltung durch eine aus dem Stoff selber wirkende Notwendigkeit verbunden ist. Die dahinter liegenden Probleme sind gleichfalls innerhalb der Logik selbst nicht endgültig zu lösen. Aber klar ist sofort die wesentliche Scheidung der Abstraktionsart auf dem naturwissenschaftlichen und dem menschlich-historischen Gebiete. Die wieder ganz andersartige Begründung gültiger Ziele und Werte, die nicht durch Abstraktion, sondern durch Setzung zustande kommen, kann hier vorerst außer Betracht bleiben.

Die Geschichtslogik besteht in bestimmten logischen Voraussetzungen, Auslese-, Formungs- und Verknüpfungsprinzipien, die wir in der Erfassung der durch Kritik oder eigene Anschauung festgestellten Erlebenswirklichkeit zunächst ganz unbewußt betätigen. Sie heben im Verkehr mit dem Gegenstand oder in der Hingabe an die Sache sich immer deutlicher heraus und verlangen schließlich eine logische Formulierung. Wie weit diese Prinzipien schon an der kritischen Feststellung der Tatsächlichkeit selbst beteiligt sind, kann hier auf sich beruhen, wo die bloßen Tatsachen als bekannt und festgestellt vorausgesetzt werden. Wo das nicht ausreichend möglich ist, gibt es eben überhaupt keine Geschichte. Wo es aber möglich ist, da entsteht ein Bild zusammenhängender Vorgänge doch erst durch Anwendung jener Formungsprinzipien. Sie sind, wie jedem schon der Instinkt und die tatsächliche Entwicklung der empirischen Historie zeigt, von den logischen Voraussetzungen der Naturwissenschaften grundlegend verschieden. Der Unterschied kann freilich nur dann klar formuliert werden, wenn man sich an die äußersten Pole, die reine Naturwissenschaft als mathematisch-mechanisch-physikalisch-chemische Theorie einerseits und die reine Historie als Erforschung und Darstellung der seelischen Bewegungen, Schöpfungen und Zusammenhänge des Menschentums anderseits, hält. Dazwischen liegen zahlreiche Zwischen- und Uebergangsstufen — von der einen Seite her beschreibende Naturwissenschaft, Naturgeschichte, Biologie, von der anderen Seite

her Geographie, Anthropologie, Soziologie, die vergleichenden Disziplinen — in der Mitte. Von ihnen kann hier zunächst nicht die Rede sein. Entscheidend ist der Gegensatz der Pole.

Ob es sich dabei mit Simmel um logische, durch den Erkenntniszweck begründete Kunstgriffe mit schwer aufhellbarer Entsprechung zum Wirklichen handelt, oder ob man in den wissenschaftlichen Begriffen mit Windelband-Rickert transzendentallogische formale Erzeugungen des Gegenstandes durch Denken bei dunklem Verhältnis zum Stoff der Begriffsbildung sehen will, ob man ferner mit der Phänomenologie eine Wesensschau der Geschichte behauptet mit intentionaler Beziehung auf eine dieser Wesensschau entsprechende Realität, oder ob man schließlich, wie schon Vico und dann später Hegel und Croce tun, in den historischen Begriffen eine Selbsterkenntnis der schaffenden historischen Vernunft in den doch immer irgendwie anthropologisch mitbedingten Formen der endlichen Vernunft behaupten will: das sind erkenntnistheoretisch-metaphysische Fragen, die sehr schwer und nur mit vielen Voraussetzungen allgemeinster Art zu beantworten sind. Von ihnen kann erst später die Rede sein. Genug, daß alle diese Lehren in der Anerkennung von besonderen Formungsprinzipien der Geschichte einig sind und diese Prinzipien um den Begriff der Individualität gruppieren, daß mit diesen Grundsätzen das tatsächliche Verfahren der konkrete Geschichte darstellenden Historiker übereinstimmt. Von den abstrakt-historischen, allgemeine Begriffe und allgemeine Gesetze suchenden Disziplinen und Methoden, die daneben unleugbar erfolgreich bestehen, muß später noch die Rede sein. Hier ist nur grundsätzlich zu betonen, daß die eigentliche Historie die konkrete, anschauliche Darstellung der jedesmal individuellen Gebilde der Geschichte nach allgemeiner Praxis ist und daß sich dem kein Darsteller je hat ganz entziehen können. Welche Bedeutung jenen generalisierenden Disziplinen, insbesondere der Soziologie, Ethologie und Typologie, immer auch für die Historie zukommen mag, sie haben bisher nie die Darstellung verdrängen und ersetzen können. Ganz natürlich, da das wirkliche Interesse und die eigentliche Realität eben in dem anschaulichen, unendlich mannigfaltigen Geschehen liegt. Davon muß daher zunächst auch allein die Rede sein. Hier spricht die Praxis deutlich und läßt sich ihr Verfahren mit hinreichender Schärfe logisch formu-

lieren. Die Gesetze dieses Verfahrens samt denjenigen der andern Methoden bis zu den abstraktesten Naturwissenschaften von einer einheitlichen, in ihnen sich spaltenden logischen Notwendigkeit abzuleiten, ist nicht nötig, wenn das Verfahren in sich selber klar und fruchtbar ist; es nachträglich auf solche Wurzeln wenigstens zurückzuführen, vielleicht nicht möglich, weil die tiefsten Gründe der Trennungen vermutlich in den Gegenständen liegen, nicht in Selbstspaltungen der Logik rein für sich. Sollte man aber das Problem bis in die Metaphysik zurückschieben wollen, wo gewiß die letzten Gründe des Denkens wie der Gegenstände liegen, so hat diese bis jetzt das Problem immer mehr formuliert als gelöst. Es muß also versucht werden, das Problem aus der Praxis der Historiker heraus zu lösen und es der Praxis der entgegengesetztesten Methoden gegenüberzustellen[15]).

[15]) S. meine verschiedenen Studien zu dem Thema: Historische und dogmatische Methode, Moderne Geschichtsphilosophie, Was heißt Wesen des Christentums?, Der Begriff der Kontingenz in Ges. Schriften II. Ich folge dabei im allgemeinen — allerdings mit steigender Zurückhaltung gegen die transzendentale Logik der Gegenstandserzeugung durch Denken — den Theorien von Windelband, Rickert und Simmel. Ueber diese wird später noch öfter genauer zu handeln sein. Hier hebe ich nur besonders hervor Simmel, Vom Wesen des historischen Verstehens, 1918 und Spranger, Zur Theorie des Verstehens und der geisteswissenschaftlichen Psychologie, Volkelt-Festschrift 1918. In bezug auf die Sonderung von Natur- und Geschichtsdenken ist Münsterbergs Unterscheidung einer objektivierenden und einer subjektivierenden Wissenschaft den obengenannten Neukantianern nahe verwandt, doch führt seine subjektivierende Wissenschaft nur zu Analysen und Bewertungen der Sinngehalte, aber nicht zu historischer Erkenntnis und Darstellung, auf die dem Naturalismus zuliebe von Münsterberg überhaupt verzichtet wird, s. Grundzüge der Psychologie I 1900 und Philosophie der Werte 1908, dazu gewisse Modifikationen bei Garfein-Garski, Neuer Versuch über das Wesen der Philosophie, 1900. Rickert-Windelband verwandt in der Heraushebung des Individuellen, aber Gegner der Transzendentallogik und Anhänger einer nicht naturwissenschaftlichen, sondern »verstehenden«, d. h. selbst schon historisierenden Psychologie sind Dilthey und seine Schüler, auch Spranger, von denen noch die Rede sein wird. Heinrich Maier, »Das geschichtliche Erkennen«, 1914, betont das Individuell-Anschauliche gegenüber der transzendental-logischen Konstruktion. Verwandt mit allen diesen Anschauungen ist von Ausführungen der Historiker der glänzende »Grundriß der Historik«, 1868, von Droysen; v. Sybel, Ueber die Gesetze des historischen Wissens, Bonn 1864; A. v. Harnack, Ueber die Sicherheit und Grenzen der geschichtlichen Erkenntnis, München 1917; Ed. Meyer, Zur Theorie und Methodik der Ge-

Stellt man sich also demgemäß auf den Pol der Historie, so ist für diese die grundlegende Kategorie im Gegensatz zum Element und den abstrakten allgemeinen Gesetzen seiner Wechselwirkungen, in welche beiden die naturwissenschaftliche Analyse die ihr zugänglichen und von ihr ausgelesenen Bestandteile der Erlebniswirklichkeit verwandelt, die Kategorie der individuellen Totalität als Grundeinheit. Die Geschichte hat überhaupt kein dem naturwissenschaftlichen Element — einerlei ob dieses im Sinne der Atomistik oder der Energetik aufgefaßt wird — analoges einfaches Grundelement,

---

schichte, 1902, betont das Individuelle gleichfalls, im übrigen das kausalitätswissenschaftliche Verfahren; entscheidend ist ihm das Wirksame. — Dem Positivismus und naturalistischen Psychologismus, zum mindesten der Beschränkung auf reine Kausalität und Komplikationslehre stehen nahe Hermann Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte [4], 1909, der jedoch den Anschluß an die Psychologie einschränkt; Benno Erdmann, Zur Gliederung der Wissenschaften, Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. II 1878 und Erkennen und Verstehen SBBA, 1912; Carl Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften ABA, 1906 und Erich Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, 1921; siehe dazu meinen Aufsatz »Die Geisteswissenschaften und der Streit um Rickert«, Schmollers Jahrbuch 1922, sowie die Auseinandersetzung mit dem Positivismus in Kap. III, wo auch erst Wundts gedacht werden kann. — Zu notieren sind A. Dyroff, Zur Geschichtslogik, Historisches Jahrbuch 36, 1915 und 38, 1917 und K. Sternberg, Zur Logik der Geschichtswissenschaft, Vorträge der Kant-Ges. Nr. 7, 1914; Elsenhans, Aufgabe einer Psychologie der Deutung als Vorarbeit für die Geisteswissenschaften, 1904; Meister, Grundzüge der historischen Methode und O. Braun, Geschichtsphilosophie (beides in Grundriß der Geschichtswissenschaft I, 6), 1913, das schon genannte Lehrbuch von Bernheim und A. D. Xénopol, Théorie de l'histoire [2], 1908. — Ueber Croce, Scheler, Bergson s. das dritte Kapitel; dort auch über die Versuche, die Logik der menschlichen Geschichte aus der der kosmischen herzuleiten. — Schließlich ist zu notieren F. Parpert, Die Aufgabe der geschichtlichen Abstraktion, eine Auseinandersetzung mit E. Troeltschs Geschichtsmythodologie, Gött. Diss. 1919, aus H. Maiers Schule. P. findet bei mir zu viel Beziehungen der Historie auf Werte und Entwickelungen. Ihre Aufgabe sei lediglich, »in ihren Arbeiten das Material in ungefälschter Wahrheit und Treue wiederzugeben, die Tendenzen aus den Tatsachen aufzugreifen und den Stoff zu individueller Anschaulichkeit zu bringen«. »Die Bedeutung des geschichtlichen Wissens für die menschliche Bildung ist umstritten.« Doch »nimmt eine ganz objektive Historie die Menschheit in eine Schule, die sie zu reifen Erkenntnissen führt« 76. Aber wie man »Tendenzen« finden und verstehen kann, das ist ja gerade das Problem! Und was heißt »reife Erkenntnis«?

sondern von vornherein lauter zusammengesetzte Größen vor sich, in denen eine Fülle psychischer Elementarvorgänge samt gewissen Naturbedingungen schon jedesmal zusammengeballt ist zu einer Lebenseinheit oder Totalität. Das ist der logisch entscheidende Gesichtspunkt, daß nicht von einer Zusammenrechnung solcher Elementarvorgänge, sondern von der anschaulichen Einheit und Verschmelzung dieser zu einem größeren oder kleineren historisch bedeutsamen Lebensganzen ausgegangen werden muß. Ebendeshalb liegen die Grundlagen der historischen Logik nicht einfach in der Psychologie, obwohl psychische Vorgänge ihren wichtigsten Stoff bilden, sondern in der bereits anschaulich vor uns liegenden Zusammenballung solcher Vorgänge, zu denen ja auch Beziehungen auf reine Naturgrundlagen kommen, zu einem historischen Ganzen. Solche Zusammenballungen sind aus der Psychologie nicht ableitbar, sondern bilden jedesmal neue, rein tatsächlich gesetzte und daher nur historisch anschauliche Konkretheiten. Das aber ist eine zunächst instinktive, dann bewußte logische Einstellung auf den Gegenstand, nichts was aus der Psychologie als solcher herausgeholt werden könnte. Wie weit man diese Totalität, also den grundlegenden historischen Gegenstand, jedesmal spannt, das ist Sache der Fragestellung und des die Themata aus der endlosen Erlebniswirklichkeit herausgreifenden Interesses. Es sind darunter zunächst die im gewöhnlichen Sinne sogenannten Individuen oder Einzelmenschen zu verstehen, wie sie die epische Historie, die Legende, die Biographie und das Alltagsdenken in den Vordergrund stellen. Da aber jede genauere Analyse zeigt, wie jedes solche Individuum seinerseits nur aus einer größeren Totalität, Familie, Geschlecht, Klasse, Volk, Zeitumständen, geistiger Gesamtlage und letztlich Menschheitszusammenhang, zu verstehen ist, so sind die eigentlichen Gegenstände der wissenschaftlichen Historie immer weniger die biographischen Einzelindividuen, sondern die Kollektiv-Individualitäten, Völker, Staaten, Klassen, Stände, Kulturzeitalter, Kulturtendenzen, Religionsgemeinschaften, Vorgangskomplexe aller Art wie Kriege, Revolutionen usw. geworden [15a]). Es handelt sich dann jedesmal

[15a]) Harnack scheidet die Biographie als wesentlich psychologisch auf Motivenforschung begründet von der wesentlich auf Entwicklungszusammenhänge gerichteten Geschichte geradezu aus, a. a. O. S. 23; ähnlich Ed. Meyer a. a. O.

um eine Totalität, die wegen ihrer noch eben bestehenden Uebersehbarkeit und relativen Geschlossenheit aus dem Fluß des Geschehens herausgeschnitten werden kann und an den Rändern mehr oder minder unbestimmt in das menschliche Gesamtgeschehen verschwimmt. Wo man hier die umschließenden Grenzen setzt, ist fast immer eine Sache des historischen Taktes. Sowohl die Abgrenzung bestimmter Zeitstrecken oder Perioden wie die Umschreibung eines gegenständlichen Kreises sind insofern »subjektiv«. Allein der Historiker muß doch stets zugleich die Ueberzeugung haben, damit einer in der Sache selbst liegenden Gliederungsmöglichkeit zu folgen. Worauf dann freilich die »Objektivität« einer solchen Abgrenzung beruhen könne, ist eine Frage für sich, von der später noch die Rede sein muß, wenn wir uns am Schluß dieses Bandes dem Problem der Periodisierung zuwenden. Für den Historiker genügt, wenn er den von ihm herausgeschnittenen Gegenstand als einen immer noch anschaulichen Zusammenhang zu sehen vermag. Freilich wird er ihn zugleich als einen begrifflich fixierbaren betrachten müssen und wird er den jeweiligen Begriff der von ihm gemeinten Totalität anderen Individual-Totalitäten ein- und unterzuordnen bestrebt sein müssen. Er wird die Kultur der Renaissance etwa zerlegen in die in ihr sich zusammenfindenden kulturellen und politischen Komponenten und jede dieser Komponenten als Teilindividualität behandeln, die er jedesmal in ihrem wesenhaften nähern oder engern, so oder so gearteten Verhältnis zur Totalität oder Gesamtindividualität erfassen muß. Das ist zunächst eine rein intuitiv-logische Arbeit. Erst wenn sie hypothesenartig vollzogen ist, kann sie an den realen Kausalitätszusammenhängen geprüft oder etwa berichtigt werden. Erst auf Grund einer solchen allgemeinen Gegenstandserfassung und -Gliederung kann die Kausalitätsforschung von Einzelglied zu Einzelglied einsetzen, wobei diese Einzelglieder aber immer selber schon komplexe Vorgänge und niemals Elemente im Sinne der Naturwissenschaft oder der Experimentalpsychologie sind. Sie wird sich hierbei auf besonders wichtige Gelenkpunkte als eine Art Stichprobe beschränken müssen, da es natürlich ganz unausdenkbar ist, alle Einzelvorgänge kausalwissenschaftlich aufzuhellen und zu verbinden. Je größer die Kollektivindividualität ist, der die Themastellung gilt, um so verwickelter wird sich die Aufgabe gestalten.

Wenn unter diesen Kollektivindividualitäten seit dem 17. Jahrhundert wesentlich Staat und Volk als die eigentlichen Zentralgegenstände der Historie erscheinen, so ist das ein Widerschein der Epoche des Absolutismus und der mit ihr begonnenen Umwandlung Europas in ein System von Großstaaten [16]). Das war ja auch schon in der Antike so. Nur erst die geistige Allbesamung des Hellenismus und die religiöse Weltgemeinschaft des Christentums haben diesen engen Rahmen gesprengt, in der Staatsbildung der modernen Welt aber dann wieder einen bis jetzt überlegenen Gegner gefunden. Seitdem ist die Bildung der historischen Themata eine grenzenlos wechselnde und widerspruchsvolle, die sich oft in volle Prinziplosigkeit verläuft. Daher gibt es heute neben dem Staate unter-, über- oder nebengeordnete Totalitäten, die ebensogut Gegenstand der Historie werden können und jeweils geworden sind. Aber es entspricht allerdings der Bedeutung der organisierten Volkseinheiten und insbesondere der gegenwärtigen Weltlage, wenn die Historie in Völkern und Staaten unter freilich wachsender Betonung ihres Kulturgehaltes und ihrer Kulturbedeutung ihren vorzugsweisen Gegenstand erblickt. Man versteht aber von da aus auch die heute immer weitergreifende Neigung, Völker und Staaten zu Kulturkreisen zusammenzufassen und in diesen den eigentlichen historischen Gegenstand zu erblicken.

Es ist gegen diese Abstellung der historischen Begriffsbildung auf das Individuelle zweierlei eingewendet worden: erstlich, daß es — ohne völlige Veränderung des Wortes Begriff — keine individuellen Begriffe geben könne, zweitens daß gerade das Individuelle selbst erst durch Messung an den durchgängigen typischen Allgemeinheiten der menschlichen Natur entstehen könne und zugleich selber die Aufgabe seiner kausalen Erklärung

[16]) Vgl. Meinecke, Lehre von den Interessen der Staaten im Zeitalter Richelieus, H. Z., 1920, Bd. 123. Er datiert in der Hauptsache von der Problematik der französischen Revolution her die moderne Fixierung der historischen Gegenstände, S. 15: »Staat, Gesellschaft, Kultur, Nation und Individuum in ihrem Eigenleben wie in ihrem Zusammenleben miteinander, in ihrer konkreten Wirklichkeit und in ihrer Vergeistigung wurden fortan die Grundbegriffe (Gegenstände) historischer Auffassung.« Er findet das vorbereitet durch die Lehren von der Staatsraison seit Macchiavelli, die neben der sozusagen offiziell naturrechtlichen alten Wissenschaft vom besten und begriffsgerechten Staate wenig beachtet, aber praktisch bedeutsam hergingen.

und Auflösung als Schnittpunkt allgemeingesetzlicher kausaler Reihen stelle. Was nun das erste anbetrifft, so ist das eine rein terminologische Frage, die in der heutigen Logik die Behandlung des Begriffes überhaupt schwankend gemacht hat, während Urteil und Schluß für alle wissenschaftlichen Gebiete grundlegend die gleichen sind. Der das Subjekt durch das Prädikat bestimmende »Begriff« ist aber allerdings eine sehr viel schwankendere logische Funktion. Gattungsbegriffe, Gesetzesbegriffe, Totalitätsbegriffe sind in der Tat sehr verschiedene Gebilde, die aber doch alle mit der Aufgabe der Abstraktion zusammenhängen, mit Hilfe deren ein unausschöpfbar Mannigfaltiges gedanklich und sprachlich faßbar wird. Je nachdem auf verschiedenen Gebieten die Abstraktion diese oder jene Richtung verfolgt, werden darum auch die Begriffsbildungen des betreffenden Gebietes verschiedenartig sein. Das ist der Grund, weshalb der Begriff gegenüber Urteil und Schluß eine soviel weniger feste Haltung hat und weshalb wir von der antiken Logik der bloßen Gattungsbegriffe so weit abgerückt sind. Macht man sich aber das klar, dann hat es gar keine Schwierigkeit, eine Abstraktion anzuerkennen, die einen starken unvertilglichen Rest von Anschauung bestehen läßt und die eben darum individuelle Totalitätsbegriffe hervorbringt. Ohne diese Anerkennung gibt es überhaupt keinen Weg in die Historie. Was aber das zweite anbetrifft, so braucht jene Messung gar nicht geleugnet zu werden. Schon die praktische Menschenkenntnis arbeitet mit gewissen typischen Durchschnittsbildern und Fragestellungen, und dieses Verfahren kann eine wissenschaftliche Typentheorie zwar nicht systematisch abschließen und vollenden, aber verfeinern und erweitern[17]). Jedoch ist diese Bildung von Durchschnitten selbst aus der Beobachtung individueller Lebenseinheiten bereits geschöpft und bilden doch nicht diese Durchschnitte selbst, sondern die mit ihrer Hilfe präzisierte und erleuchtete Auffassung des Konkret-Individuellen in seinem geschichtlichen Werdezusammenhang die Aufgabe der Historie. Alle solche Messung ist bloßes Hilfsmittel; die immer selbständig bleibende Auffassung des Individuellen selbst bleibt doch der einzige unmittelbare Zweck. Will man nun freilich von dem

[17]) Ein feinsinniges Beispiel ist E. Spranger, Lebensformen [2], 1921. Sp. arbeitet mit einer durch die Husserlsche Phänomenologie rationalisierten Diltheyschen Psychologie und kommt auf eine Art neuen, aus der »eingehüllten Rationalität« der Haupttriebe herausdestillierten »natürlichen Systems«.

letzteren behaupten, daß es selber kausal in ein bloßes Komplikationsprodukt aufgelöst werden können müsse und nur die Unübersehbarkeit der Bedingungen dieser Auflösung jedesmal Grenzen setze, so ist das keine rein logische Frage mehr, sondern eine solche, nach den elementaren metaphysischen Voraussetzungen des Lebens und der Historie. Die tatsächliche Unauflösbarkeit ist ja allerseits zugegeben. Es handelt sich nur um die prinzipielle, die die von der Romantik befruchteten Historiker behaupten und die positivistisch-psychologistischen bestreiten. Bestreiten kann man sie nur von dem Axiom einer restlosen kausalgesetzlichen Auflösbarkeit alles Wirklichen aus, wenn man ein solches für Wesen und Forderung aller Logik hält. Wenn man das aber nicht tut, wie man denn auch bei allen normativen Setzungen des menschlichen Geistes dies nicht anerkennen kann, so bleibt die Möglichkeit völlig offen, das Individuelle als etwas in letzter Linie lediglich Gesetztes und Tatsächliches, als das unauflösliche Geheimnis des Lebens zu betrachten. Die intuitive Empfindung des eigenen Selbst und die durchgängige Auffassung der gerade mit der stärksten Anschauungskraft begabten Historiker sowie die unwillkürliche Psychologie der Künstler sprechen für eine eigene Realität und Unauflösbarkeit des Individuellen, ohne daß es erst nötig wäre, dieses grundlegende Lebensgefühl aus einer umständlichen Metaphysik und Erkenntnistheorie zu beweisen, welche beide vielmehr umgekehrt diese Erfahrungsgewißheit voraussetzen. Hier ist allerdings ein Punkt, wo nicht mehr die reine Logik, sondern die persönliche Lebensstellung des historisch denkenden Menschen entscheidet und umgekehrt von sich aus die Logik bestimmt. Doch wird der Historiker darauf verweisen können, daß individuelle Begriffsbildungen nicht nur auf seinem Gebiete, sondern schließlich auf allen anderen gleichfalls vorkommen, nur dann mit gar keinem oder viel geringerem geistigen Gehalt, daß also die individualisierende Begriffsbildung neben der generalisierend-vergesetzlichenden wohl zu den durch ihren inneren Zusammenhang mit der Gegenständlichkeit erzwungenen Grundrichtungen der Sachlogik oder Wissenschaftslehre gehört, während die formale Elementarlogik ihre noch gegenstandsfreien Begriffe als auf die verschiedenen Sachgebiete anwendbar und also von ihnen aus modifizierbar zu gestalten hat. Darin ist bekanntlich schon Leibniz vorangegangen, der gerade bei der Schärfe seiner

mathematisierenden Einstellung zu dieser Anerkennung der durchgehenden verités de fait sich gezwungen sah[18]).

Damit kommen wir zu einem weiteren wichtigen Punkt. In diesem Begriffe der individuellen Totalität, der also durchaus nicht auf die Biographie und Einzelperson vorwiegend sich bezieht, ja diese letztere umgekehrt zu einer sehr sekundären, mehr literarisch und psychologisch bedeutsamen Aufgabe macht, ist nämlich demgemäß weiterhin enthalten der Begriff der Ursprünglichkeit und Einmaligkeit. Das besondere Prinzip liegt in etwas, was man nicht weiter herleiten und erklären, nur nachfühlend verstehen aber nicht ableiten kann. Das was man in der Historie ableiten und erklären nennt, ist nur ein Einfühlen in den Werdevorgang, bei dem man verstehen kann, wie, die Uranlage und Umstände einmal gesetzt, sich in der Wechselwirkung mit Umgebung und Bedingungen alles dieses Werden nachempfinden läßt. Aber in allem steckt doch eine schlechthin gegebene ursprüngliche Setzung, eine qualitative Einheitlichkeit und Besonderheit, die man als Schicksal, Prädestination, Schöpfung oder sonstwie bezeichnen kann, die aber bei alledem nur die logische Kategorie der nun einmal bestehenden tatsächlichen Gesetztheit bedeutet. So gibt es z. B. besondere Charaktere des israelitischen Volkstums, des Hellenentums, des Germanentums, die, wie man populär zu sagen pflegt, auf besonderer Veranlagung oder Begabung beruhen, die aber auch der Historiker schließlich einfach hinnehmen muß. Alle einzelnen Vorgänge des religiösen, wissenschaftlichen, künstlerischen usw. Denkens bei diesen Völkern verlaufen dabei völlig in den allgemeinen Regelmäßigkeiten des psychischen Lebens oder auch den durch Analogien gesicherten »parapsychologischen« Vorgängen; aber aus psychologischen Gesetzen ist dabei doch gerade die Sache selbst nicht zu erklären. Alles kann man, geographische, historische usw. Voraussetzungen angenommen, nachfühlend verstehen, als ob man selbst in dieser Lage jene Gebilde erzeugt hätte; aber solches Verstehen ist nicht kausales Erklären. Alle jene Charaktere setzen sich aus abertausend Einzelvorgängen zusammen, sind aber aus der Zusammensetzung nicht abzuleiten, da in jenen Einzelvorgängen selbst schon jenes Be-

[18]) Auch an die alten scholastischen Probleme der »Individuation« ist zu denken, die nur zur modernen Geschichtslogik keine direkte Beziehung mehr haben.

sondere steckt und aus dem, was in ihnen schon steckt, das Ganze erst zusammenrinnt. Insofern ist gewiß kein Wunder und keine unfaßliche Mystik in dieser Originalität, und doch ist sie etwas rein Gegebenes, wie ja auch die Welt im Ganzen selber ein solches ist. Es scheint aus einem verborgenen Hintergrunde oder Untergrunde des geistigen Lebens hier jedesmal eine eigentümliche Lebensgestaltung mit neuen oder doch original modifizierten Inhalten hervorzubrechen und in die Formen des physischen und psychischen Apparates einzugehen. Dieser Hintergrund mit seinen beständig überraschenden inhaltlichen Neubildungen ist es vor allem, der die Historie von der nur den Vordergrund der psychischen Regelmäßigkeiten untersuchenden Psychologie unterscheidet und für den auch eine verstehende, geisteswissenschaftliche Psychologie nur die Einbruchstellen offen halten kann. Die letztere kann weiterhin die Bedingungen und das Wesen der Einfühlung in dieses Fremdseelische und Neue untersuchen. Aber Sinn und Inhalt des jeweils Werdenden bleibt jedesmal ausschließlich Gegenstand der Historie selbst. Auf dieser Originalität und dem Maße ihrer jeweiligen Bedeutung und Sinnhaltigkeit beruht aber doch der eigentliche Zauber und Gehalt des historischen Lebens, die innere Freiheit und Unabhängigkeit von den bloßen Bedingungen und Umgebungen, Antezedentien und Einflüssen. Soviel diese auch immer bedeuten und wirken, sie erschöpfen nie das, was sich aus und in ihnen bildet. Sofern man unter dem äußerst vieldeutigen Freiheitsbegriff eben die Durchsetzung des inneren Wesens und seiner Notwendigkeit gegen den Zwang und Zufall äußerer Einwirkungen versteht, ist das der Grund der inneren Freiheit, die einerlei mit der Notwendigkeit und das Gegenteil des Zwanges und des Zufalls ist.

Versucht man nun aber genauer die darstellende Charakterisierung der Totalität durch Formulierung eben dieses Ursprünglichen und Anschauung von seiner Auswirkung zu geben, so kommt man weiterhin auf die Notwendigkeit der engeren Auslese, die nicht nur den Gegenstand aus dem Fluß der Dinge herausschneidet, sondern auch innerhalb des Gegenstandes nur die wesentlichen oder charakteristischen Züge, sozusagen das vinculum substantiale, betont. Das ist eine tief in das unendliche Material eingreifende Auslese, bei der alles auf den richtigen Blick und das feine Gefühl und die genaue Umsicht des Historikers

ankommt. Erst hierdurch erfolgt die Umbildung der historischen Erlebniswirklichkeit zum historischen Begriff. Er ist ein Allgemeinbegriff mit verbleibender konkreter Anschaulichkeit, der ganz naturgemäß auf einer Verbindung von Sachkenntnis und Intuition beruht, der überdies doch immer auf bestimmte territoriale, zeitliche und biologische Konkretheiten gerichtet ist. Auch ein die zerstreutesten Individuen zusammenfassender und den geistigsten Gehalt in das Zentrum stellender Begriff wie der einer beginnenden literarischen und künstlerischen oder religiösen und wissenschaftlichen Bewegung bleibt doch immer an die Leiber und psychischen Konkretheiten, an die Traditionen und Vererbungen der herausgelösten Menschen gebunden und damit an den Umkreis der Bedingungen, der diese bindet. Damit kommt auch von dieser Seite her, nicht bloß von der des verbindenden Inhaltes, die Forderung der Anschaulichkeit. Jeder historische Begriff ist eine Synthese von Naturbedingungen und Wert oder Sinn oder Freiheit, und keine Auslese vom Begriff des Wesentlichen aus kann diese Grundbedingungen aufheben; es wird immer je nach Gegenstand und Talent des Darstellers das Maß an Abstraktheit und Anschaulichkeit schwanken. Genies wie Ranke und Burckhardt haben ihren unnachahmlichen Reiz in dem Gleichgewicht von beidem, das sie erreicht haben.

In diesem Begriffe des »Wesentlichen« steckt nun aber mit der Auslese zusammen auch der der V e r t r e t u n g , indem die charakteristischen Züge eine Masse von mit ihnen nach allgemeiner Erfahrung oder durch intuitive Phantasie gegebenen Folgerungen und Auswertungen zugleich mit vertreten müssen, die höchstens in Beispielen veranschaulicht, niemals in ihrer wirklichen Masse auch nur annähernd wiedergegeben werden können. Diese Fähigkeit der Vertretung unzähliger Einzelheiten durch die sie in sich enthaltenden charakteristischen Züge ist die unerläßliche Voraussetzung jeder historischen Darstellung, das Wesen der hier herrschenden Allgemeinbegriffe und das Gegenstück der analogen Leistungen, die der ganz andersartige naturwissenschaftliche Gesetzesbegriff leistet. Wer Cäsars Politik bezeichnet als auf Demokratie begründete Militärdiktatur, die zum erblichen orientalischen Gottkönigtum strebt, gebraucht nicht Gattungs- und nicht Gesetzesbegriffe, sondern Vertretungsbegriffe, die tausend anschauliche Details in der Phantasie erwecken und nur durch diese Details den Vorgang erläutern.

Die ergänzende Phantasie des Lesers ist immer mit vorausgesetzt und läßt sich grundsätzlich überhaupt nicht begrenzen, wodurch stets ein gewisses Maß von Anschauungen und Fähigkeit der Analogiebildung vorausgesetzt, aber auch eine nie zu beseitigende Quelle von Irrtümern und Fehlkombinationen eröffnet ist. Hier kommen dann weiterhin vor allem der historische Takt, die geschulte Erfahrung und die erratende Divination zur Bedeutung, womit zugleich eine Menge allgemeinbegrifflicher Elemente benutzt ist. Entscheidend wichtig dabei ist, daß diese Vertretungen und Symbolisierungen keine bloß praktisch erzwungene Verkürzung und ungenaue Zusammenraffung von Kausalzusammenhängen, sondern in der eigentümlichen Art der historischen Bewegung letztlich begründet sind, die eine übergreifende, überindividuelle Zusammenfassung und Triebkraft der historischen Tendenzen sichtbar werden läßt. Diese werden in vertretenden Beispielen symbolisiert, wonach die Phantasie des Lesers sich das übrige ausfüllen mag, weil die Auswirkung jener Tendenzen in psychischen einzelnen Kausalprozessen zu kennen und zu verfolgen schlechthin unmöglich, aber auch gar nicht nötig ist. Es sind Zusammenhänge, die ihrem Wesen nach nicht Reihen einzelner Kausalvorgänge, sondern über alles Einzelne übergreifende Richtungen und Triebkräfte sind. Man kann und muß die Richtigkeit dieser Annahmen an geeigneten Stellen prüfen, indem man ihre Ausprägung in den kausalen Zusammenhängen kontrolliert. Die historischen Darstellungen selbst aber bleiben in hohem Grade symbolisch. Diesem Umstande gerade verdanken sie ihre Anschaulichkeit, die eben nicht auf einer Abschreibung oder Aufdröselung der Wirklichkeit in einzelne Kausalzusammenhänge beruht. Mit den letzteren käme man nicht bloß in unerträgliche Unmöglichkeiten, sondern in die grauesten Abstraktionen, die an den großen Haupteindrücken gerade vorbeigehen. Deshalb ist neben den allzu detaillierten Einzeldarstellungen immer wieder die große Zusammenfassung und geistige Durchdringung nötig und eben deshalb gehört die beständige gegenseitige Kontrolle der Einzeluntersuchung und der von großen Gesichtspunkten geleiteten Gesamtdarstellung zu den wichtigsten Erfordernissen der historischen Methode. Gesamtgeschichte der Reformation und lokale und biographische Einzelforschung z. B. unterscheiden sich gerade durch Ueberwiegen des kausalen Elementes in den letzteren

und des symbolischen in der ersteren. Berühmte Darstellungen wie Rankes Epochen und Guizots Considérations oder Harnacks »Wesen des Christentums« und Burckhardts »Weltgeschichtliche Betrachtungen« sind Verkettungen von Symbolen, sind das Extrakt unzähliger Einzeluntersuchungen und bedürfen der Prüfung an weiteren solchen. Dieser Symbolcharakter hängt freilich nicht bloß am Wesen des historischen Gegenstandes und Begriffes, sondern auch und vor allem an dem Wesen des historischen Entwicklungsbegriffes, wovon im dritten Kapitel eingehend zu handeln sein wird. Hier ist nur hervorzuheben, daß diese Symbole sich auf etwas über die einzelnen Kausalvorgänge Uebergreifendes beziehen und daß sie von diesen aus, also durch den Kausalitätsbegriff überhaupt, nicht zu erreichen sind, wobei es gleichgültig ist, ob man eine besondere psychische oder individuelle und geisteswissenschaftliche Kausalität konstruieren will. Das letztere muß ohnedies geschehen, aber es reicht auch seinerseits an diese nur intuitiv ersichtlichen, aber aus dem konkreten Material gewonnenen und an der psychologischen Kausalität der Einzelvorgänge nachprüfbaren Symbole nicht heran.

Fragt man nun aber schließlich, wie jenes die anschauliche Abstraktion und Symbolbildung bestimmende Wesentliche oder Charakteristische selber bestimmt werden könne, so ist das nur möglich durch die Hinweisung auf eine W e r t - o d e r S i n n e i n h e i t, die der jeweiligen Totalität für ihr eigenes Bewußtsein immanent ist und die wir freilich nur vermöge unserer eigenen Fähigkeit der Wert- und Sinnempfindung erfassen können. Auch das ist wieder ein rein logischer Gesichtspunkt, eine selbständig aus innerer Nötigung an die historischen Dinge herangebrachte Einstellung, die sich nicht aus Psychologie und psychologischen Gesetzen herleiten läßt, sondern auf unserer ganz autonomen Fähigkeit zur Erfassung verschiedenster Sinn- und Wertmöglichkeiten beruht. In dieser Fähigkeit ruht zugleich Bedürfnis und Nötigung, allen historischen Erscheinungen die etwa in ihnen enthaltene und ihnen zugrunde liegende innere Sinnstruktur abzufragen. Dabei ist das Wort »Sinn« nicht als bewußte Zwecksetzung, sondern als vielleicht noch völlig unbewußter Trieb- und Bedeutungszusammenhang gemeint. Es ist zugleich rein formal verstanden und braucht gar nicht jedesmal einen positiven Sinn und Wert zu bedeuten. Auch eine leichtfertig auf dem Vulkan tanzende Gesellschaft, eine Räuberbande,

ein Erschlaffungs- oder Erstarrungszeitalter ist ein Sinnzusammenhang. Auch die marxistische Lehre mit ihrer Zugrundelegung des Oekonomischen bedeutet doch jedesmal einen Sinnzusammenhang, weshalb sie auch die Dialektik vor dem Kausalitätsbegriff bevorzugt. Mit den wachsenden großen Gesamtgestalten der Welt- und Lebensanschauung wechseln natürlich auch diese Fragestellungen nach dem Sinn und dem Wesentlichen, weshalb alle Geschichtsbilder notwendig einem Wechsel mit dem Wechsel des Gesamtlebens zugleich unterworfen sind. Das ist wieder ein Unterschied gegenüber den Naturwissenschaften, die an der Mathematik einen festen Untergrund haben und deren Wechsel daher im Wechsel objektiver mathematischer Konstruktionen begründet ist. Aber auch hier wird die Historie um deswillen nicht rein »subjektiv«. Denn es sind immer nur Veränderungen und Erweiterungen der Fragestellungen oder der Zusammenhangsbeziehungen. Der historische Gegenstand in seiner konkreten Anschaulichkeit und kritischen Begründetheit bleibt immer derselbe, und man kann nur glauben, tiefer oder von anderen Seiten her in ihn einzudringen. Er bleibt auch in seinem Sinngehalt immer zunächst ein Ding für sich und wird nie zu einem bloßen Ding für uns. Wenn man um deswillen geglaubt hat, jenes Wesentliche stets bloß im Tatsächlich-Wirksamen oder dem Dauernden suchen zu müssen und damit die Idee des Wesentlichen wieder auf rein kausal-psychologischen Boden zurückzuführen, so ist eben das »Wirksame« selbst in der Hauptsache auf seine Bedeutung für Sinn- und Wertverwirklichungen zurückzuführen, sogar wenn es ein rein äußerer Vorgang wie Erdbeben, Hungersnot, Epidemien wäre. Auch das Dauernde ergibt sich als solches nur durch den Sinn und die Bedeutung seiner Funktion innerhalb eines Ganzen kund [19]). Es ist vollkommen unmöglich, diese Einstellungen, Auslese-prinzipien und Akzentuierungen rein aus der Psychologie herzuleiten, es sei denn, daß man die Psychologie selber schon diesen autonomen Setzungen unterstellt hätte. In Wahrheit steht es mit der Idee des Wesentlichen genau so wie mit der der Totalität. Sie ist eine ursprüngliche und spontane logische Einstellung, die

[19]) Ueber diesen Begriff des »Wirksamen« und »Dauernden«, den z. B. Eduard Meyer in den Vordergrund stellt, s. Max Weber, Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik, Archiv f. Soz.Wiss. XXII, 1 und Simmel, Probleme der Geschichtsphil.[1], 1892, S. 89 f.

aus dem Wesen unseres Denkens in seinem Verkehr mit der historischen Lebenswirklichkeit mit innerer und letzter Notwendigkeit entspringt.

In der zusammengesetzten Natur des Begriffes solcher individueller Kollektivitäten oder Totalitäten liegt eben deshalb eine starke Spannung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, zwischen dem Gemeingeiste und den Einzelgeistern, Gesellschaft und Einzelpersonen, objektivem und subjektivem Geiste. Das ist infolgedessen das durchgängige schwierigste Problem aller Historie. Wie schon im biologischen Organismus der Gesamtkörper und die einzelnen Zellen, wie im persönlichen Seelenleben die Persönlichkeit und die psychischen Einzelelemente ein spannungsreiches Verhältnis darbieten, so ist das erst recht in der historischen Totalität der Fall. Hier findet ein fortwährendes Hin- und Widerspiel, eine beständige gegenseitige Bedingung, eine beständige Einheit und ein beständiger Widerspruch statt, ein dialektisches Verhältnis, wenn man unter diesem die Einheit des Widerspruchs versteht. Es ist eine unauflösliche Antinomie, die das historische Gegenstück zu den Antinomien der naturwissenschaftlichen Atom- und Kausalitätsbegriffe bildet, die aber in das Wesen historischer Darstellung viel tiefer und empfindlicher eingreift als die letzteren in das der Naturwissenschaften. Wie in diesen letzteren die Antinomie der Substanz und des notwendigen Wirkens stecken, so in den ersteren die der historischen Lebenseinheit und der Wechselwirkung ihrer Teile unter sich und mit dem Ganzen. Dabei ist es auch hier wichtig hervorzuheben, daß dieser ganze Begriff seine Heimat auf dem Boden der historischen Anschauung hat und weder von Sozialpsychologie noch von Soziologie entlehnt oder diesen zur letzten Aufklärung überlassen werden darf. Es ist ein Urphänomen der Historie und beschränkt sich nicht auf Staaten, Völker und Nationen, sondern umfaßt auch die losesten rein gedanklichen oder gefühlsmäßigen Verbindungen, genau so wie der Begriff der individuellen Totalität selbst, der damit nur in sein inneres Gefüge hinein verfolgt wird. In ihm hat alles Universale einen Bezug auf das Individuum und alles Individuelle einen Bezug auf das Universale, wobei unter dem Universalen die Sinneinheit der gerade den Gegenstand bildenden Totalität zu verstehen ist. Das Verhältnis von Gemeingeist und Einzelgeistern ist hierbei auch keineswegs ein formelhaft und für alle

Fälle zu bestimmendes. Bald kann Gemeinschaft und Wesenwille, bald Gesellschaft und Willkürwille das Gefüge bestimmen, um die Ausdrücke von Tönnies zu gebrauchen. Und es kann noch ganz andere Formen als die von Tönnies konstruierten geben wie etwa künstlerische und wissenschaftliche Schulzusammenhänge oder mystische Geistesgemeinschaften oder Zusammenschweißungen durch Gewalt, die aber dann auch ein typisches Gemeingefühl ausbilden. All das bildet ja den Hauptstoff und die tägliche Uebung des Historikers, der hierfür die feinste Empfindlichkeit und die abgewogenste Kunst der Darstellung von Fall zu Fall ausbilden muß. Der Psychologe und der Soziologe kann ihm hierbei sehr wertvolle Dienste leisten durch schematische Erkenntnisse der Art und der Gesetze, in denen dieses Urphänomen der historischen Welt sich äußert, sich wandelt und verwickelt oder auflöst und zerfasert. Aber das Urphänomen selbst kann weder der Psychologe noch der Soziologe erklären, da es beide selber schon voraussetzen müssen, wenn sie sich nicht etwa an die unmögliche Aufgabe machen wollen, es entweder aus lauter von vornherein isolierten und zufällig in Berührung kommenden Einzelbewußtseinen oder umgekehrt aus mystischen Entitäten eines vor und ohne Individuen gedachten Gemeingeistes zu erklären. Beides wäre ein fundamentaler Fehler, da es beides nicht gibt: ein nicht schon zugleich fremdes Bewußtsein in sich tragendes Einzelbewußtsein und ein nicht aus und in Individuen bestehendes und sich bildendes Gesamtbewußtsein. Nur der Erklärungsfanatismus, für den es in sich bewegte lebendige Urphänomene nicht geben darf, kann glauben, hier dem Historiker mit einer rationellen oder mystischen, nominalistisch-aggregierenden oder mystisch-hypostasierenden Erklärungstheorie zu Hilfe kommen zu können, während das Phänomen selbst in seiner ungeheuren individuellen Mannigfaltigkeit zunächst dem Historiker und seinem erschauenden Blick gehört und Psychologe wie Soziologe nur die allgemeinen Schemata und Gesetze der Aeußerungen des Phänomens zusammenstellen können. Damit entfallen alle aus solchen angeblichen Hilfeleistungen oder Erhebungen der Historie zur Wissenschaft erst entspringenden Kriterien über individualistische und kollektivistische Geschichtsanschauung und alles, was damit zusammenhängt. Es ist der Historiker, der dem Psychologen und Soziologen die Urphänomene der Geschichte

zeigt und nicht umgekehrt. Für die beiden letzteren bleibt an eigenen Problemen und an Hilfeleistungen für den Historiker dabei genug übrig, wovon später noch zu handeln sein wird [20]).

Der Begriff eines Gemeingeistes ist nun freilich nur möglich unter Zuhilfenahme eines weiteren grundlegenden Begriffes der Historie, des Begriffes des U n b e w u ß t e n. Der aus tausend individuellen Handlungen zusammenrinnende und wieder sie durch Tradition und Vererbung bestimmende, in seinen ersten Anfängen überhaupt kaum aufhellbare Gemeingeist setzt ein Bewußtsein außerhalb des aktuellen Bewußtseins des Individuums voraus, ähnlich wie das Individuum selbst in dem Wunder des Gedächtnisses ein außeraktuelles Bewußtsein voraussetzt. Aber auch von dem Begriffe der Entwicklung aus, von der sich erst allmählich klärenden Durchsetzung und Tragweite der Tendenzen oder Strebungen aus wird der Begriff unvermeidlich, wie wir später noch näher hervorheben müssen. Schließlich ist auch innerhalb jedes Einzel-Individuums selbst die ungeheure Masse seiner Voraussetzungen, Instinkte und Strebungen unbewußt oder halbbewußt, so daß man die Momente des vollbewußten Handelns geradezu als Ausnahmszustände betrachtet hat. Hierin wurzelt die Hegelsche Unterscheidung des »An-sich-seienden« und des »Für-sich-Seienden«, wo die volle Deckung beider viel-

[20]) Ueber das Verhältnis der Historie zu psychologischen und soziologischen Gesetzen s. weiter unten. Hier ist nur zu erinnern an Schleiermachers Lehre von der nur jeweils nach der einen oder anderen Seite überwiegenden Mischung des Universalen und Individuellen in jedem historischen Vorgang und jedem Kulturgebiet, auch an Tönnies »Gemeinschaft und Gesellschaft«², 1912; das letztere Buch ist ganz charakteristisch dialektisch, nicht kausalwissenschaftlich konstruiert. — Die letzte Entscheidung über die hier vorliegende Frage kann freilich weder Psychologie noch Soziologie geben noch Historie, sondern die allen zugrunde liegende erkenntnistheoretische Untersuchung über die Erkenntnis des Fremdseelischen, die wie alle Erkenntnistheorie mit metaphysischen Annahmen eng verbunden werden muß. Aber hier handelt es sich um die Logik, d. h. um die logische Bearbeitung und Formung des Gegebenen. Die Logik aber ist von der Erkenntnistheorie, der Theorie von der Realbeziehung zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsgegenstand, scharf zu scheiden, wenn man nicht alles durcheinander bringen will. Es ist die Fatalität des »kopernikanischen« Elementes in Kant, daß dadurch diese Unterscheidung zwar nicht unmöglich, aber sehr verdunkelt und erschwert wird und daß der Schein einer völligen und restlosen Erzeugung des Gegenstandes durch bloßes Denken entsteht. Darauf wird im 3. Kap. zurückzukommen sein.

leicht nie eintritt oder vielleicht erst dem lange hinterher den Wirkungszusammenhang erst überschauenden Historiker aufgeht. Jedenfalls sind es seltene Genies, wenn innerhalb des historischen Handelns die Deckung beider annähernd bewußt wird. Mit diesem Begriffe des Unbewußten arbeitet die Historie überall, und er unterscheidet gerade die entwicklungsgeschichtliche moderne Historie von der pragmatistischen, alles auf Reflexion und vereinzelbare Motive stellenden Historie der Aufklärung. Darin liegt auch die Unmöglichkeit einer Geschichte der Gegenwart, da uns Tragweite und Bedeutung, Kraft und Dauer unserer Strebungen nicht bewußt ist. Das kann allein erst der Erfolg und die spätere Ueberschau lehren, wenn auch die einen hier jetzt schon klarer und schärfer sehen können als die andern. Auf solchem Sehen beruht dann wieder das Handeln des Politikers oder sonstwie gerichteten Führers, des Propheten und Dichters, die freilich eben damit die Tendenzen verstärken und vielleicht erst zum Siege bringen. Dieses Unbewußte des Historikers hat mit der Psychologie mindestens zunächst wenig zu tun. Denn es ist nicht der schwierige Begriff des psychologischen Unbewußten, sondern die tausendfach von der Historie bestätigte Tatsache, daß unsere Handlungen, Gefühle, Instinkte, Strebungen und Entschlüsse viel mehr Voraussetzungen in sich tragen als wir wissen und eine viel größere oder ganz andere Bedeutung für das Ganze und die Dauer haben, als uns selbst bewußt war. Es ist nicht Bewußtlosigkeit, sondern Ueberschießen des Gehaltes über das aktuell Bewußte und Zurückgehen des Bewußten in unbekannte Tiefen, die sich erst dem die ganzen Auswirkungen überschauenden Historiker annähernd offenbaren und ihm immer neue Fragen stellen. Wo solche Fragestellungen möglich geworden sind, da sagt man dann mit Recht, daß ein Zeitalter »historisch« geworden sei, und da wird man auch insbesondere erst das Verhältnis zwischen Einzelindividuen und Totalität übersehen können, das in einem bestimmten Falle vorliegt. Die Psychologie, die diese Dinge behandeln will, muß selbst bei der Historie in die Schule gehen, nicht umgekehrt.

In dem problematischen Verhältnis von Gesellschaft und Individuen kommt nun aber noch einmal, nur jetzt an einen anderen Ort herübergeglitten, das Problem der Originalität und ursprünglichen Gesetztheit zum Vorschein. Es handelt sich nicht mehr bloß um die Gesetztheit des Sinnganzen, sondern um

die schöpferische Originalität der Einzelindividuen innerhalb seiner. Es ist das heute so viel verhandelte Problem der »großen Individuen«. Auch das ist eines der Probleme, die erst von der Allherrschaft des naturalistischen Kausalitätsbegriffes aus oder von einer diesen Begriffen ausschließlich folgenden Psychologie aus entstehen. Für den am Anschaulichen haftenden Historiker und für den das Geheimnis der Individualität anerkennenden Logiker stellt es sich überhaupt in ganz anderer Weise. Zweifellos sind alle Einzelmenschen dem überindividuellen Zusammenhang einverleibt und aus ihm in Vererbung und Ueberlieferung gespeist, aber es bleibt dabei wie im ganzen so im Einzelwesen ein Moment der Originalität und ursprünglichen individuellen Anlage, das nicht auflösbar ist. Diese persönliche Originalität hat nun aber jene Kraft umwandelnder und bestimmender Einflüsse auf das Ganze, die nicht bloß etwas Gegebenes ist, sondern die wir vor allem in ihrer überraschenden und unberechenbaren Produktivität beobachten. Es ist das Element des S c h ö p f e r i s c h e n , das nicht mit der individuellen Gesetztheit und Besonderheit sich erledigt, sondern aus ihr die großen umwandelnden Anstöße hervorbringt, die nicht das einzige, aber ein besonders wichtiges Thema des Historikers sind. Es liegt dem Anscheine nach in jedem Einzelmenschen, kann aber durch alle Grade überwiegender Passivität bis zur gewaltigsten Stoßkraft anwachsen. Das bedeutet die entscheidende Rolle des Neuen, des in den vorangehenden Elementen Noch-nicht-Enthaltenen, das aber bei ihrem Zusammentritt sich durchsetzt und in die Wirklichkeit mit beständiger Vermehrung des Wirklichen neue Gebilde, Kräfte, Anfänge hineinsetzt. Die »großen Männer« oder »Eminenzen«, wie man sie genannt hat, sind dann allerdings Sammel- und Höhepunkte, aber die von ihnen vollzogene schöpferische Synthese steckt dann doch als Bildkraft in Institutionen und geistigen Kräften, die sie unmittelbar oder mittelbar geschaffen haben. Daß das tatsächlich so ist, lehrt jedes Studium der Geschichte unwiderleglich. Es ist das aber auch gar keine Aufhebung des Kausalitätsbegriffes; denn alles das vollzieht sich ja unter dem Anstoß und der Vereinigung von allerhand Bedingungen und Ursachen, und der nachfühlende Erforscher kann den ganzen kausalen Vorgang selber in sich nacherleben. Aber es ist ein grundsätzlicher Unterschied gegen den naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriff, der auf die Aequivalenz von Ursache und

Wirkung, auf quantitative Gleichungen gestellt ist, während die historische Kausalität auf Ungleichung, auf Verstehen des Vorganges des Neuen und der Wirklichkeitsvermehrung eingestellt ist. Der Rationalismus der Naturwissenschaften geht auf die möglichste Identität, das Verständnis der Historie auf die unerrechenbare Neuheit und Tatsächlichkeit der Produktion. Will man den Begriff der Rationalität auf das erstere einschränken, dann ist die Historie irrational. Das ist aber ganz unmöglich, da sie ja in der Tat über eine eigene wohlverständliche Logik verfügt. Will man das also nicht, so muß man den Begriff des Logischen so erweitern, daß er das zweite mit in sich aufnimmt. Hier liegen die größten Schwierigkeiten aller Logik, vor allem der heutigen. Sie lassen sich nur lösen, wenn man das logische Denken mit seinen jeweils besonderen Gegenständen zusammennimmt. Aber diese weitergehenden Schwierigkeiten können auf sich beruhen gegenüber der unzweifelhaften Tatsache, daß jede Versenkung in historische Tatbestände zu dieser nur scheinbar, nur von einem bestimmten Standpunkt aus so erscheinenden, irrationalistischen Logik des Neuen und Schöpferischen führt [21]).

---

[21]) Der neukantische Standpunkt scheidet hier freilich die Gegenstände aus und läßt nur verschiedene Denk-Attitüden, eine erklärende und eine deutende, sich auf die beide Male identischen Gegenstände beziehen. Dann ist die Folge reine Kausalitätserklärung einerseits und gewaltsam-subjektive Deutung andererseits, die sich im Grunde gegen die Kausalerklärung doch nicht halten kann. S. hierzu die schon angeführte Abhandlung Max Webers, deren Konsequenzen sich in dem Vortrag »Wissenschaft als Beruf« auswirken. Das scheint mir ganz unmöglich. — Es ist die Wirkung von zwei Jahrhunderten glänzender naturwissenschaftlicher Arbeit und der davon ausgehenden Beherrschung der Philosophie, daß die naturwissenschaftliche Logik als das »Rationale«, d. h. Normale erscheint. Man kann aber auch die Sache umdrehen, wie es Bergson mit kühnem Griff getan hat, und die Logik der »schöpferischen Entwicklung« als das Normale setzen, womit dann die Körperwelt zu einer Erstarrung des Lebens wird und eine dieser Erstarrung entsprechende Logik erzwingt. Sieht man die Lehren Kants, Schopenhauers, Schellings, Hegels, E. v. Hartmanns auf diese Problemstellung an, dann erscheint sie auch von diesen Systemen aus als naheliegend. Der sehr interessante Unterschied liegt dann in dem Maße, in dem die verschiedenen Denker von hier aus eine neue Logik oder Kategorienlehre aufgebaut haben. Namentlich v. Hartmanns Kategorienlehre ist in dieser Hinsicht interessant, während Bergson gerade die von hier aus entspringende logische Aufgabe sehr wenig in Angriff genommen hat. Das ist seine eigentlichste Schwäche. — Die

In diesem Begriffe ist dann weiterhin auch derjenige der Freiheit im Willkürsinne eingeschlossen, den man mit Recht immer für eine Eigentümlichkeit des historischen Gebietes gehalten hat, der aber eine sehr vorsichtige Formulierung verlangt. Er kann nur bedeuten, daß in dem Kampf der aufstrebenden originalen und schöpferischen Tendenzen, über deren Herkunft keine weitere Erkenntnis möglich ist, mit den vorangehenden Seelenvorgängen und Tendenzen sowie mit den umgebenden Bedingungen die Stärke des Neuen abhängig ist von seiner Selbstzusammenfassung und Selbstdurchsetzung, von seinem Anschwellen zu der stärkeren Macht in den Vorgängen der Ueberlegung und Selbstbesinnung, von seiner Entscheidung für sich selbst gegen alle abdrängenden Kräfte. Es ist also ein Durchgang durch die Möglichkeiten der Abirrung, eine im Moment aus sich selbst geschöpfte Anschwellung des Zielwillens, eine Entscheidung für Sinn und Wert, die gleichfalls nicht mehr rationalisiert werden können, sondern zu jener momentanen schöpferischen Setzung selbst gehören, die den Begriff des Neuen ausmacht.

Diese Freiheitslehre hat nun aber außerordentliche Konsequenzen für die Historie und mit diesen Konsequenzen verbinden sich andere verwandte Eigentümlichkeiten. Die Historie wird dadurch grundsätzlich unberechenbar und jeder Gedanke eines sie restlos umfassenden, einheitlichen Gesetzes, sei es ein naturalistisches oder ein dialektisches, wird dadurch unmöglich. Die ursprünglichen Charaktertiefen, aus denen sich gerade die freiesten, weil selbstbestimmtesten, Handlungen erheben, sind nicht konstruierbar und ableitbar, sondern können umgekehrt erst aus ihren Handlungen erschlossen und von da aus in die Zusammenhänge erst eingestellt werden. Und noch mehr: diese charakterologische Bestimmtheit ist kein mystisches und fertiges Ding, kein intelligibles Ding an sich, sondern etwas im Begehren, Denken und Entscheiden sich selbst Erzeugendes, die Selbsterzeugung der Persönlichkeit, die Persönlichkeit nur in dem Maße ist, als sie aus dem Zusammenstrom der Ideen und

Umdrehung ist ein Werk der Romantik, aber auch schon Goethes, die damit gegen die wesentlich von der mathematischen Physik ausgehende Aufklärung Stellung nahmen. Die aus ihr entspringende »Naturphilosophie« war unhaltbar, aber der Gedanke der Umdrehung selbst war sehr wohl möglich. Es ist in der Tat eine Frage des relativen Standortes. Für den Standort in der Körperwelt spricht nur deren ungeheures quantitatives Ueberwiegen, worüber später.

Motive sich selbst hervorbringt. Alle historischen Gesetzeszusammenhänge und Sinnzusammenhänge müssen so gefaßt werden, daß innerhalb ihrer diese Selbsterzeugung der Persönlichkeit aus den drängenden Mächten heraus möglich wird. Dazu kommt, daß diese Selbsterzeugung mit sehr verschiedener Tiefe und Konsequenz arbeitet und daß die Mehrzahl der Handlungen ohne tieferen Zusammenhang mit der charakterologischen Tiefe von der Oberfläche her unter beliebigem Druck von hier oder dort, unter oberflächlicher und rascher Entscheidung oder völlig gedankenlos geschieht. Sie sind insofern, gemessen an der charakterologischen Grundtendenz und deren Zusammenhang mit einer Sinntendenz, Zufälle, insofern der Zufall immer etwas ist, was aus der Kreuzung verschiedener, heterogener, keine gemeinsame Wurzel besitzender Gesetzessysteme hervorgeht. Und da es sehr verschiedene Gesetzessysteme gibt, so sind die Kreuzungen unabsehbar und äußerst verschiedenen Wesens. Kreuzungen, bald fördernde, konzentrierende und anregende, bald zersplitternde, auflösende, unsicher machende gibt es zunächst zwischen den historischen Sinnzusammenhängen selbst. Alle Kulturmischungen, Zusammenstöße, Renaissancen, Ueberwältigungen, die von außen her herbeigeführt werden, alle das Einzelindividuum durch zufällige Begegnung und Bekanntwerdung durchdringenden Einflüsse sind dieser Art. Weiterhin gibt es Zusammenstöße von Sinnzusammenhängen und rein naturhaften Kausalzusammenhängen, das Auftauchen starker Talente und Begabungen oder deren Ausbleiben, der plötzliche Tod führender, vor der Vollendung stehender Geister, Hungersnöte, Epidemien, Klimaveränderungen, die eine Kultur zerstören. Schließlich gibt es Kreuzungen reiner heterogener Kausalsysteme unter sich, aber mit Wirkung auf das historische Leben, z. B. das Zusammentreffen von Mißernte und Bevölkerungsvermehrung, Goldfunden hier und Metallmangel dort, oder auch der bekannte Spaziergänger, dem ein Ziegel auf den Kopf fällt. All diese Zufälle spielen eine ungeheure Rolle in der Geschichte. Man hat sie um deswillen manchmal als die Domäne des Zufalls betrachtet. Die Existenz der Geschichtsforschung selbst scheint dies zu bestätigen, indem sie abhängig ist von dem Zufall der jeweils vorhandenen oder aufgefundenen Ueberlieferung; auch das Denken selbst setzt den Zufall voraus, indem es selber ja nichts ist als die logische Ordnung des zufällig Zusammengeratenen. Der

große Politiker sieht sein Werk in der Beherrschung der Zufälle und weltkundige Aristokraten, die vieles praktisch überschauen, pflegen in ihren Memoiren mit skeptischer Ironie »seiner Majestät dem Zufall« zu huldigen. So hat in der Tat diese ungeheure Rolle des Zufalls ihre Bedeutung für den Gedanken der historischen Sinntotalitäten, also des historischen Gegenstandes, selbst. Erstlich bilden sie sich immer im Kreuzungspunkte derartiger heterogener Wirkungen und sind insofern immer, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, komplexe Gebilde. Dann aber zweitens setzt sich ihre Sinneinheit niemals ungebrochen durch, sondern ist umspielt von fremden Einwirkungen und Zufällen, und manchmal dringen diese bis ins Innere ein, bald zerstörend, bald entwickelnd, bereichernd und belebend, wie es sich eben trifft. Vor allem aber ist es drittens keineswegs gesichert, daß stets sich überhaupt solche Sinntotalitäten in bedeutendem und weithin herrschendem Maße ergeben. Es gibt monotone Zeitalter, wie das, wenigstens der Gleichartigkeit ihrer Werkzeuge und Lebensverhältnisse entsprechend, die endlosen prähistorischen Zeiten gewesen sein müssen, und es gibt überreife chaotische Zeiten, wo alle Kulturgehalte durcheinanderstürzen und keine plastische Grundrichtung vorhanden ist, wie in dem Völkerchaos der Spätantike und vielleicht in der Gegenwart. Große und bedeutsame Sinntotalitäten sind selten und ihre relativ einheitliche Blüte ist stets von kurzer Dauer. Die plastische Kraft der Geschichte setzt lange Zeiten aus oder stürzt ihre Ergebnisse durcheinander. Von solchen Epochen ist dann auch die Darstellung schwierig, ja unmöglich und muß sich an verstreute und vereinzelte Objekte halten, die vielleicht als stellvertretend für das Ganze, als Stichproben für etwas Unübersehbares, gelten können. Freilich, je größer diese Bedeutung des Zufalls erscheint, um so deutlicher ist auf der anderen Seite, daß die Möglichkeiten der Freiheit beschränkt sind, daß der Druck der Natur ein regelmäßiger und gleichmäßiger ist, daß plastische Sinnkräfte immer wieder die Zufälle zu meistern und sich einzuarbeiten wissen und wesentlich gerade Linien zu befolgen streben. Dann wird nun doch wieder Ueberschlagung der Möglichkeit, statistische Zählung und geistige Durchdringung möglich. Und wenn man vollends den Augpunkt höher nimmt, die Kausalsysteme größer, die Sinnzusammenhänge umfassender setzt, dann kann der Zufall seinen bloßen äußerlichen Kreuzungs- und Nebeneinandercharakter

bis zu einem gewissen Grade verlieren. Als gegenseitige Kreuzung von Lebenstendenzen ist der Kampf ums Dasein der fortgesetzte Zufall, als Bestandteil einer inhaltlich gesehenen Lebensentwickelung gesehen ein Mittel zur Beförderung dieser Entwickelung. Für sich allein genommen gehören Spaziergänger und Ziegelsteine getrennten Systemen an; vom Begriff einer Stadt aus gesehen, ist deren gelegentlicher Zusammenstoß im Wesen der Sache gelegen. Damit wird der Zufall nicht mehr eine Störung der historischen Begriffsbildung, sondern geradezu das Material, das sie voraussetzt und in ihren plastischen Gliederungen überwindet. Je nachdem sie dabei das Uebergewicht des einen oder des anderen feststellen zu müssen glaubt, wird sie optimistisch oder pessimistisch sein. Aber auch ihr Pessimismus kann ein heroischer Glaube an die Pflicht zu möglichster Beherrschung des Zufalls sein, während auf der anderen Seite der Optimismus einer in allen Zufällen sich stets wiederherstellenden Regel auf religiöse Vorsehungsgedanken führt. Im einen wie im anderen Falle ist dann freilich die Grenze der reinen Historie überschritten, aber es ist in der Tat schwierig, sie nicht in der einen oder anderen Richtung zu überschreiten. Das Ueberhistorische umgibt die Historie auf Schritt und Tritt und kann nur von einer strengen und immer etwas willkürlichen Selbstbegrenzung zurückgehalten werden. Der Realismus und die methodische Bewußtheit der Gegenwart neigen zu solcher Selbstbegrenzung und haben gerade an ihr ihren wissenschaftlichen Charakter, aber auch ihre Schroffheit und Einseitigkeit[22]).

[22]) Ueber Freiheit und Zufall mit dem Instinkt des Historikers für seinen Stoff E. Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte; auch Harnack a. a. O.; seine Geschichtschreibung trägt ihm sorgfältig Rechnung und unterscheidet sich gerade dadurch von der Baurs; philosophischer Adolf Lasson, Ueber den Zufall, Vorträge der Kantgesellschaft 18, Berlin 1918. L. M. Hartmann, Ueber hist. Entw., 1915 macht im Anschluß an den Darwinismus ihn geradezu zum Wesen der Geschichte. Die meisten modernen Geschichtslogiker vernachlässigen diese Seite total und streben nur nach einem Ausgleich von lückenloser, naturhafter Kausalität und Zuerkennung von Bedeutung an geschichtliche Tatsachen. Dagegen ist das Problem tief ergriffen in Kirkegaards Lehre vom »Sprung«, der in jeder wirklichen Entscheidung stattfindet, und in Nietzsches Lehre von der schöpferischen Souveränität des Willens, der er freilich nur durch eine pragmatistische Entwertung der Wissenschaft überhaupt Luft machen zu können glaubte. Er hat daher auch die rein theo-

Soviel über die Konstituierung des historischen Gegenstandes. Entscheidend ist der Begriff der Individualität und der Sinntotalität, sich beziehend auf eine Nötigung durch die anschauliche Lebenseinheit des historischen Materials. Dabei ist der Gegenstand überwiegend als ruhender und totaler gedacht, wie etwa der Begriff der Renaissance, der Reformation, der Antike. Aber das ist ganz selbstverständlich lediglich ein Werk der zusammenfassenden Abstraktion. In Wahrheit bewegt er sich ununterbrochen in sich selbst und im Verhältnis zu anderen Gegenständen, gehört er einem ununterbrochenen Fluß des Werdens an und muß er in diesen hineingestellt werden. Das konnte schon bisher nicht ganz unterdrückt werden. Die durch die Herausschneidung und abstrahierende Auslese des Gegenstandes beseitigte Flüssigkeit und Allverbindung muß wiederhergestellt werden.

Derart bringt der Grundbegriff der historischen Individualität den des kontinuierlichen Werdezusammenhanges mit sich oder, wie man heute meist zu sagen pflegt: der Entwicklung. Die Vorgänge innerhalb eines solchen Ganzen sind nämlich für das historische Denken nicht einfach durch kausale Einzelbeziehungen der verschiedenen psychischen Vorgänge bestimmt, aus denen dann die schöpferischen Setzungen als besondere Zusammendrängungen und Erschließungen hervorgehen mögen. Vielmehr erscheinen die rein kausalen Vorgänge zugleich durchwaltet und bestimmt von einer in ihnen sich auswirkenden Sinneinheit oder Tendenz, die oft schwer zu erkennen ist und die mitunter im Wechselspiel der Einflüsse geknickt wird oder geradezu in vollkommene Verwirrung geraten mag, die aber in Wahrheit überall wirksam ist, wo man überhaupt einen historischen Zusammenhang in sich zusammenschließen und verstehen kann. Es sind die sogenannten historischen Ideen, z. B. das Christentum, die Renaissance, der Kapitalismus, der Feudalismus usw. Es ist außer jeder Frage, daß nur durch sie der Zusammenschluß einer Totalität als werdender und in ihrer Entwicklung sich darstellender erfolgen kann. Wo eine solche nicht aufgewiesen werden kann, gibt es eben auch kein historisches Verständnis. Ebenso ist klar, daß dieser Kontinuitätsgedanke

retische Wissenschaft aus lebensfeindlicher Askese und Schaffensohnmacht abgeleitet, ähnlich wie das Christentum. Auch Bergsons Lehren von der »schöpferischen Entwicklung« und der »reinen Dauer« greifen hier ein.

nicht bloß für das in sich zusammengeschlossene einzelne Objekt, sondern für den gegenseitigen Zusammenhang der Objekte untereinander gilt. So fügt man einzelne Perioden und einzelne Stadtgeschichten zusammen zur Geschichte des Hellenentums und dieses mit den anderen großen Kulturgebieten der Folgezeit etwa zum Ganzen des abendländischen Kulturkreises. Die Begründung des Zusammenhangs des Werdens auf eine solche Sinn- und Wertidee ist schon deshalb selbstverständlich, weil ja der Gegenstand schon von Hause aus nur in ihr zusammengefaßt werden konnte und daher auch als werdender in ihr zusammengeschlossen bleiben muß. Darin liegt aber die wichtige logische Folge, daß das kontinuierliche Werden historischer Dinge, soweit es in Wahrheit kontinuierlich ist, nicht in einer Zusammenreihung abgrenzbarer Einzelvorgänge rein kausal dargestellt werden kann, sondern daß die Einzelvorgänge verschmolzen sind in einer sie durchziehenden, ineinander auflösenden und dadurch kontinuierlich machenden Werde-Einheit, die sich logisch sehr schwer beschreiben läßt, die aber zu sehen und zu fühlen das Wesen des historischen Sinnes ist. Wenn man von diesem fast als einem besonderen Erkenntnisorgan spricht, so ist es eben diese Fähigkeit, nicht zusammenfügend im Sinne kausaler Einzelvorgänge, sondern zusammenschauend im Sinne der Verschmelzung und Verflüssigung zu einer Werde-Einheit die Vorgänge zu verstehen, womit dann freilich auch das Gefühl für deren Brechungen, Knickungen, Ablenkungen und allenfalls Verwirrungen verbunden sein muß. Gegenüber dem naturwissenschaftlichen Begriffe der Kausalität steht nicht bloß die an Stelle der Kausalgleichung tretende Kausalungleichung oder individuelle Kausalität[22a]), sondern noch mehr die Aufhebung der Kausalität der Einzelbezüge in einer das Ganze überwaltenden Kontinuierlichkeit des Sinnes, des Wertes oder der Idee, wobei dann ja auch das Hervortreten der schöpferischen Originalität aus einem solchen

[22a]) S. hierzu Rickerts später zu erwähnende Theorien über die Individualkausalität, auch Xénopols Theorie von der double causalitée, la causalitée de concomitance und la c. d. série oder succession. Bei seinen Beispielen für die letzteren gerät aber X. jedesmal auf »tendences«, also auf Begriffe, die nicht aus der Grundfolge-Idee, aber aus der Kausalitätsidee herausfallen. Nimmt man aber die »tendences« ernst, dann ist mit ihnen auch Sinn oder Wert gegeben und die Besonderheit der menschlichen Geschichte innerhalb der kosmischen.

überhaupt ganz unmechanischen Zusammenhang weniger auffallend ist. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß nicht im einzelnen die Vorgänge nach psychologischem Kausalgesetz oft genug verknüpft und erklärt werden müssen, wohl aber, daß solche Einzelfälle immer aus dem Hintergrunde oder Untergrunde einer solchen Flüssigkeit erst heraustreten und wieder in sie zurücktreten, sowie es sich um gleichzeitige Rücksicht auf einen größeren Zusammenhang handelt. Es ist der Unterschied, den Hegel zwischen der dialektisch-konkreten und der reflektierend-abstrakten Erforschung der historischen Werdezusammenhänge gemacht hat und der in irgend einer Form immer wieder aus dem Sachverhalt entsteht. Man hat es auch den Unterschied einer »emanatistischen« und einer empirisch-reihenbildenden Logik genannt. Diese Unterscheidung stellt sich beim historischen Denken unweigerlich ein und die Schwierigkeit besteht nur in der Vereinigung beider. Die Sinnkontinuierlichkeit drückt sich in Vorgängen aus, die gleichzeitig mit einer psychologisch-kausalen Methode erforschbar sind und ihr vorbehaltlich der aus ihr nicht erklärbaren Individualität und Neubildung unterworfen sind. Es muß also möglich sein, die zunächst intuitive kontinuierlich-anschauliche Auffassung von der letzteren Seite her an geeigneten Punkten zu kontrollieren, während bei der Unermeßlichkeit der Vorgänge an eine allseitige Durchführung der letzteren Methode nicht zu denken ist. In Wahrheit tut es ja auch niemand und ist das Herausschauen der großen konkreten Strukturzusammenhänge die eigentlichste Leistung der historischen Begabung.

Und dieser Unterschied führt ganz zuletzt in die Tiefe eines verschiedenen Zeitbegriffes, der dem naturwissenschaftlich erfaßten und der dem historisch erfaßten Werden zugrunde liegt. Der erste hängt am Raum und der räumlichen Bewegung, eben damit am Kausalitätsbegriff; der zweite am inneren Sinn und am Gedächtnis, das über räumliche und unräumliche Inhalte verfügt und sie in den Dienst der Gegenwarts- und Zukunftsorientierung stellt. Der erste Zeitbegriff zerlegt die Zeit in genau begrenzte Einzelabschnitte und in diesen Abschnitten stehende Einzelvorgänge, was nur durch Reduktion der Zeit auf räumliche Vorgänge in letzter Linie möglich ist. Die historische Zeit dagegen bedeutet einen Fluß, an dem nichts abgegrenzt und vereinzelt ist, sondern alles ineinander übergeht, Vergangenes und Zukünf-

tiges gleichzeitig ineinandersteckt, jede Gegenwart zugleich Vergangenheit und Zukunft in produktiver Weise in sich trägt und eine Messung überhaupt nicht möglich ist, sondern nur Zäsuren, die mehr oder minder willkürlich nach Sinnzusammenhängen und großen Sinnwandlungen eingelegt werden. Die chronologische Reduktion dieser Vorgänge auf die räumliche Sonnenzeit ist nur ein ganz grobes und äußerliches Orientierungsmittel, das mit der inneren Teilung selbst, mit der inneren Langsamkeit oder Geschwindigkeit nichts zu tun hat[23]).

Nach alledem ist der historische Entwicklungsbegriff scharf zu scheiden von dem geschichtsphilosophischen des Fortschrittes und dem naturwissenschaftlichen der Evolution. Der erstere ist die Säkularisation der christlichen Eschatologie, der Gedanke eines universalen, von der ganzen Menschheit zu erreichenden Endzieles, aus der Sphäre des Wunders und der Transzendenz in die der natürlichen Erklärung und der Immanenz versetzt. Er ist ausschließlich im Glauben und nur in aufsteigenden Perioden überhaupt faßbar. Demgegenüber ist der historische Entwicklungsbegriff lediglich die historische Bewegtheit und Flüssigkeit an sich, die ja auch von allen sog. Zuständen gilt. Er betrifft

[23]) S. hierzu Alois Riehl, Zur Einführung in die Philos. d. Gegenwart[8], 1919, S. 222: »Die Geschichte ist nicht bloß etwas, das einmal geschehen ist; sie geschieht, sie dauert. Und darum ist sie zwar nicht zeitlos, wohl aber zeitüberlegen. Die Geschichte schafft, indem sie sich vollzieht, einen neuen, den konkreten Zeitbegriff.« Näheres hierüber später bei Gelegenheit von Bergson. Die modernsten mathematisch-physikalischen Theorien mit ihrer Aufhebung der Zeit in den Raum heben diesen Unterschied gegen die psychologische und historische Zeit erst recht hervor, s. Becher, Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung, 1915, bes. S. 193. Für die letztere fällt damit umgekehrt jede andere als eine ganz äußerliche und rohe Messung an der (irdischen) physikalischen Zeit vollends weg. — Eine mir vorliegende Dissertation von Hans Heyse führt diese Unterscheidung schon auf Kant selbst zurück und sieht bei Bergson, dem Schüler des französischen Neukantianismus, nur die allerdings sehr energische Weiterführung der Kantischen Ansätze, die in der Lehre von der Zeit als der Form des »inneren Sinnes« enthalten seien, während Kant selbst allerdings seine Naturtheorie noch nicht genügend von den Beimischungen der historisch-konkreten Zeit gereinigt, sie noch nicht genügend auf die rein mathematische Zeit reduziert habe. In den »Paralogismen« und in der »Typik« der reinen praktischen Urteilskraft trete der konkrete Zeitbegriff zutage und sei der Standpunkt, den die Vernunftkritik in den »Grundsätzen« einnimmt, klar aufgegeben.

immer nur einzelne historische Abschnitte, ohne diese ganz verschiedenen, teils parallelen, teils sukzessiven Strecken auf eine gemeinsame Entwicklung zurückführen zu können. Und auch noch innerhalb jedes einzelnen Entwicklungsganzen verbündeln sich eine Anzahl einzelner Entwicklungslinien zu eben diesem Ganzen, die unter Umständen auf eine gemeinsame Wurzel zurückgehen oder doch jedenfalls zu einer Einheit schließlich verschmelzen, deren aber jede ihre eigene Linie einhält. Die Entwickelung des Protestantismus z. B. ist in den verschiedenen Volkstümern ganz verschieden und ist zugleich überall ein Zusammentreffen von Bündeln verschiedener Entwicklungen, zwischen denen nicht selten eine starke Heterogenität besteht. Hier liegen Hauptprobleme historischer Erkenntnis und historischer Darstellungskunst, die ein Bild von dem Verhältnis dieser Tendenzen muß geben können, indem sie zugleich den Verlauf schildert. Weil aber solche Entwicklungen jedesmal ein Sinnganzes bedeuten und dieses erst langsam zusammenleben und aus ihren Voraussetzungen hervorholen, so entsteht natürlich hier jedesmal der Eindruck aufsteigender, ihren Sinn mehr oder minder klar vollendender und aussprechender Entwicklungen; nur daß diesem Aufstieg jedesmal wieder eine Zersetzung, Ermattung oder Störung folgt, die dann als rascher oder langsamer Absturz erscheinen. Von einem kontinuierlichen, alles anhäufenden und weiterführenden, sich stets nur ausbreitenden Gesamtfortschritt kann gar nicht die Rede sein; das würden die menschlichen Nerven gar nicht mehr aushalten und bewältigen können. Ebenso ist der historische Entwickelungsbegriff getrennt von dem naturwissenschaftlichen Begriff der bloßen kausalen Zeitreihen, der sowieso nicht viel praktische Bedeutung besitzt, weil er auf verwickelte Gesamtprozesse wenig anwendbar ist, und vor allem von dem Begriff der Evolution, wie er durch Spencer technisch geworden ist, der die Komplikationen der natürlichen Kausalreihen bedeutet und der Aggregation naturgemäß die Desaggregativen folgen läßt. Auch so werden allerdings Systeme von steigender Größe, gegenseitiger Bezogenheit und Einheitlichkeit erreicht. Aber hier fehlt gerade jener die Historie charakterisierende Gedanke einer lebendig-organischen Verschmolzenheit und einer triebhaften Sinnkontinuierlichkeit, die alles durchwaltet und hervortreibt, in welcher durch das Gedächtnis Vergangenheit und Gegenwart jeden Augenblick schöpferisch verbunden werden können. Das sind

ganz verschiedene Begriffsbildungen, und wenn man es für notwendig halten mag, auch den körperlichen Aggregationen metaphysisch einen Zweckzusammenhang zu unterbreiten und vor allem den biologischen Systemen eine organisierende Idee zuzuschreiben, dann bleibt ein solcher Entwicklungsbegriff doch immer noch trotz aller Annäherung von dem historischen Entwicklungsbegriff grundverschieden, der keiner solcher Deutungen und Unterlegungen bedarf, sondern als Lebens- und Struktureinheit in seinem Sinn und Gehalt anschaulich wird. Auch bei ihm handelt es sich wie bei dem historischen Gegenstand um anschauliche Abstraktion, um eine abstrahierende Herauslösung, die dem jeweiligen konkreten Gegenstand entspricht und die Anschaulichkeit nicht gänzlich abstreift. Darum ist das »historische Sehen« das eigentliche Wesen der Historie und doch zugleich Denken.

Eine weitere wichtige Folge aus diesem logischen Wesen des Entwicklungsbegriffes ist es, daß Gehalt und Tendenz jedes einzelnen Entwicklungskomplexes um deswillen in erster Linie auf ihren eigenen unmittelbaren, in ihm jeweils gegenwärtigen Sinn in allererster Linie zu prüfen sind. Sie sind eben gerade nicht bloße Komplikations- und Aggregationsprodukte, wie der Positivismus und die von ihm inspirierte Richtung der Psychologie will, so daß jeder solche Komplex stets auf die letzten psychischen Uranlagen etwa der Intelligenz und des Affektlebens zurückgeführt werden müßte und seine inhaltlichen Besonderheiten erst aus der Anwendung jener auf die immer komplizierter zur Erkenntnis und Behandlung kommenden Materialien des »Milieus« sich erklärten. Die daraus entstehende Folge, daß alles und jedes dann stets von der Psychologie der Primitiven aus angefaßt werden müßte, ist unmöglich und widersinnig zugleich. Denn der Beginn des Menschen ist bei den Schwankungen darüber, welche Lebewesen man als erste Menschen bezeichnen solle und bei der Ungeheuerlichkeit der Zeiträume nicht datierbar, ein Ausgangspunkt im normalen Primitiven nicht konstruierbar [24]). Andererseits ist der »höhere«, der Kulturgeschichte angehörige Komplex ganz deutlich etwas Neues und Eigentümliches. Jesus, Buddha, Luther und die von ihnen ausgegangenen Entwicklungen empfangen durch den Rückgang auf die Primitiven

[24]) Hierzu s. Max Weber über den »wirtschaftlichen Urzustand, den es prinzipiell nicht gegeben hat«, Grundriß der Sozialökonomik III, 1, S. 35.

keinerlei Erklärung. Die Erklärung liegt in etwas Eigenem und Neuem, das sie selbst als Erleuchtung oder Inspiration bezeichnen. Genau so aber steht es bei der Kunst und der Wissenschaft, schließlich auch auf den anderen Gebieten. Erst wenn man das Eigene und Neue herausgespürt hat, kann die Erklärung und Einstellung in die Kontinuitäten beginnen. Das gilt aber auch gegenüber jeder rationalistischen Psychologie, die etwa wie die Mehrzahl der phänomenologischen Kulturpsychologien oder geisteswissenschaftlichen Psychologien mit wesenhaften Urtypen oder Uridealen der verschiedenen Wert- und entsprechenden Aktklassen arbeitet, um dann auch ihrerseits die historischen Komplexe als bloße Komplikationen, Vermischungen, Anpassungen, Individualisationen zu bezeichnen, wobei dann die Individualität »erklärt« werden könne und müsse. Diese »Wesensgesetze« sind jedesmal mehr oder minder willkürlich gewissen Durchschnitten der Hochkultur entnommen statt von den Wilden, daher allerdings inhaltreicher, aber sie sind um nichts fester und ursprünglicher; und die bloßen Komplikationen, die man gerne als mit heutigen Methoden noch nicht erforschbar bezeichnet, sind überhaupt nicht kausalgenetisch in ihrem Kerne ableitbar, sondern der Kern ist überhaupt etwas »wesenhaft« Neues, nur durch selbständige Anschauung und Analyse erfaßbar. Das aber ist gerade die Schranke aller Psychologie gegenüber der Historie, daß sie, einerlei ob naturalistisch oder geisteswissenschaftlich, ob von den »Elementen« der Primitiven oder den »Wesensgesetzen« der Hochkultur aus, nach festen und geschlossenen Größen strebt, die in der Historie angeblich nur kompliziert und bedingt werden, während die Historie in Wahrheit in dem Zusammenströmen der Motive wahrhaft Neues bedeutet. Darum vor allem bleibt die Historie der Psychologie gegenüber etwas anderes und Selbständiges, so sehr sie mit den psychologischen Gesetzen und Formen zu rechnen hat. Aber die letzteren sind Formen, in denen das produktive Leben aus einem verborgenen Grunde durchbricht, in der Kontinuität des Werdens, i m Zusammenstrom der kausalwissenschaftlich erfaßbaren Motive und doch nicht a u s diesen allein heraus. Der Entwickelungsbegriff in diesem Sinne gehört der Historie und nicht einer völlig chimärischen Entwickelungspsychologie[25]).

[25]) Vgl. Spranger, Lebensformen 361: »Nur von einer Verbindung des historischen Sinnes mit geläuterter geisteswissenschaftlicher Psychologie ist

Da der historische Entwickelungsbegriff in engen Zusammenhang tritt mit dem Gedanken der für Gegenwart und Zukunft von uns selbst zu gestaltenden Weiterentwickelung und da insofern die materiale Geschichtsphilosophie sehr stark an ihn anknüpfen muß, wird er uns im weiteren noch viel beschäftigen. Wir werden ihn nach seiner geschichtsphilosophischen Tragweite hin im dritten Kapitel noch ganz besonders zu analysieren und in seinen verschiedenen bisherigen Durchführungen zu betrachten haben. Hier handelt es sich nur um seine Bedeutung für die empirische Forschung.

Mit beiden Begriffen, dem des historischen Gegenstandes und dem der historischen Entwickelung, die den naturwissenschaftlichen der Substanzen und der Reihenbildung entsprechen und doch ganz anders sind, vor allem dem Unterschied der chronometrischen Zeit und der konkreten Dauer ist der tiefste Gegensatz gegen die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft erreicht. Der Versuch, diesen Besonderheiten durch die höhere Mathematik des unendlich Kleinen beizukommen, ist ganz unmöglich. Auch aus bloßen Besonderheiten des psychologischen Stoffes der Geschichte läßt sich der Unterschied nicht herleiten, da ja dieser Stoff gerade jene Besonderheit erst bei einer historischen Betrachtung und Behandlung enthüllt, dagegen als experimentelle Psychologie sich möglichst den naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffen annähert. Es handelt sich also in der Tat um eigentümliche logische Prinzipien, die in der Arbeit des historischen Erkennens sich immer deutlicher und klarer herausbilden und deren Verhältnis zu den vielfach ganz entgegengesetzten logischen Prinzipien der Naturwissenschaft dann keine Schwierigkeiten macht, wenn man die letzteren nicht mit der Eigenschaft einer grundsätzlichen logischen Ausschließung jeder andern Methode neben ihnen ausstattet, wenn man insbesondere auch das Gesetz von der Erhaltung der Energie so verstehen darf, daß es kein geschlossenes System bedeutet und dem geistigen Leben Durchbruch aus der Körperwelt und Wirkung auf die Körperwelt gestattet. Davon wird am Ende dieses Kapitels die Rede sein müssen.

hier ein Fortschritt zu erhoffen.« Doch überwiegt auch bei Spranger die letztere mit wenigen Typen und bloßen Komplikationen dieser. Die Rücksicht auf das »Neue« S. 357 ist bei ihm noch etwas sekundär. S. auch den dort mitgeteilten interessanten Brief Lamprechts, dessen Einwürfen ich zustimme.

Doch bedarf es an dieser Stelle noch eines Blickes auf die abstrakt-historischen, gesetz- und typenbildenden Wissenschaften. Ihre Methode ist derjenigen der Naturwissenschaften nahe verwandt, weil sie mit den Mitteln der Induktion und Vergleichung und der Voraussetzung der Regel- und Analogiehaftigkeit alles Geschehens an die historische Welt gehen und demgemäß allgemeine, der Erforschung des Einzelnen dienende Regeln anstreben. Ihre Möglichkeit ist darin begründet, daß die historische Welt ihre individuellen Gebilde doch eben immer nur aus einem allgemeinen Gleichartigkeiten unterliegenden Stoffe in gleichbleibenden psychologischen Formen und unter dem stärksten Einfluß dauernder Naturverhältnisse emporbildet. Trotz aller Zufälle und aller Freiheit stellt sich infolgedessen eine mittlere Linie immer wieder her. Daß mit Hilfe von psychologischer Gesetzesbildung, Induktion und Vergleichung der historischen Gebilde in der Tat recht bedeutsame abstrakt-gesetzliche historische Erkenntnisse erreicht werden können, das ist durch die umfangreiche Existenz dieser Wissenschaften und ihre Leistungen für das historische Verständnis längst erwiesen. Sie sind die wissenschaftliche Entfaltung dessen, was im täglichen Leben als erfahrungsmäßig erworbene Auffassungskategorien an jeden Einzelfall bereits herangebracht wird und allein die praktische Lebensorientierung ermöglicht. Es liegen also derartige Wissenschaften im Wesen der Sache selbst und sind von gewissen Seiten des Gegenstandes her gefordert, der bis in die sublimste und individuellste Besonderheit hinein von allgemeinen Bezügen durchwachsen ist. Die hier zu findenden Allgemeinbegriffe und Gesetze unterscheiden sich demgemäß auch gründlich von denen der Naturwissenschaften, insofern ihnen jede Mathematisierbarkeit und jede begriffliche Notwendigkeit fehlt. Sie sind an einem fließenden Stoff und an tausenden individuellen Einzelheiten gewonnen, sind daher — mit Ausnahme etwa einiger von der formalen Psychologie her zu gewinnender Gesetze — mehr empirische Regeln als Gesetze. Es ist daher auch irreführend, diese Regeln aus einer besonderen logischen Einstellung auf den Gegenstand, statt aus diesem selber und den schon in ihm selbst liegenden logischen Forderungen herzuleiten; noch irreführender ist es, diese Begriffe als naturwissenschaftlich oder relativ-naturwissenschaftlich zu bezeichnen; sie sind echt historische, nur eben abstrakt und gesetzlich historische,

genau so wie umgekehrt die Naturwissenschaften ihre eigentümlichen, aus ihrem Gegenstand folgenden individuell beschreibenden Begriffe haben, die sich von den historischen Individualitätsbegriffen stark unterscheiden und die man besser als naturwissenschaftliche Entwickelungsbegriffe bezeichnet. In der Sonderart des historischen Gesetzesbegriffs ist es denn auch begründet, daß sie bei sehr weitgespannter Allgemeinheit nur sehr abstrakte und blasse Begriffe ergeben, bei der Annäherungen an das Konkrete in die Beschreibung verglichener Individualitäten übergehen. Hier ist die Grenze immer fließend. Von den historischen Gesetzen des Positivismus bis zur Organologie der deutschen romantisch-historischen Schule, von der Soziologie überhaupt zur Geschichtsdarstellung ist hier ein beständig gleitender Uebergang [26]). Das letztere ist insbesondere der Fall, wenn man sich von der sozialen Statik zu der überall in konkrete Geschichte übergehenden Dynamik wendet. Das Statische allein läßt sich annähernd gesetzlich formulieren.

Solche Wissenschaften liegen vor in allen Versuchen einer Ethologie und Charakterologie, wie sie von Theophrast bis Mill und Dilthey stets immer wieder als Leistungen einer typisierenden, verstehenden Psychologie versucht worden sind und wie sie zweifellos jeder Auffassung des Individuellen als Kategorien dienen, innerhalb deren es überhaupt erst aufgefaßt, abgegrenzt und bestimmt werden kann. Davon war oben schon die Rede. Es ist weiterhin überhaupt eine geisteswissenschaftliche Psychologie möglich, die die Formen psychologischen Geschehens, die Arten und Folgen apperzeptiver Verwicklungen, die stets wiederkehrenden Grundspannungen der psychischen Kräfte aus der Psychologie entwickelt, wie das Wundts und Vierkandts Völkerpsychologie unternommen haben; auch die Sozialpsychologie Mac Dougalls und der Franzosen wird man hierher ziehen dürfen. Vor allem aber ist hier der Soziologie zu gedenken, die mit dem letzteren schon berührt ist. Sie ist freilich noch eine äußerst unfertige Disziplin, die weder ihr zentrales Problem noch ihre systematische Stoffgliederung bis jetzt einigermaßen eindeutig gefunden hat. Nur um nicht allzu unbestimmt zu bleiben, wage

[26]) Zum ersten interessante Beispiele bei v. Below, Die deutsche Geschichtsschreibung, 1916, S. 124 ff.; sehr viel Treffliches zur Sache bei O. Hintze, Historische und politische Aufsätze, Deutsche Bücherei, Band 94—101. Zum zweiten s. die treffenden Bemerkungen von Xénopol S. 332 ff.

ich hier im Vorbeiweg meine Auffassung von beidem anzudeuten [27]). Die Soziologie behandelt das Wesen und die Gesetze der Vergesellschaftung an sich, zunächst ganz gleichgültig, an welchem Material und von welchen Interessen aus diese sich betätigt. Sie geht daher von der Sozialpsychologie aus und erweitert diese aus der Anschauungsfülle des historischen Materials. Das ergibt erstens die formale Soziologie, für die Simmel eine Reihe von klassischen Beispielen gegeben hat. Aber da die verschiedenen Kulturgehalte der Wirtschaft, des Staates, der Kunst, der Religion, der Wissenschaft usw. jeder eine eigentümlich soziale Gestaltungskraft von sich ausstrahlen, so sind der zweite Gegenstand die inhaltliche Wirtschafts-, Staats-, Wissenschafts-, Religionssoziologie usw., wobei man schon stark zur bloßen Lehre von den »Idealtypen« übergehen muß [28]). Hierfür hat vor allem Max Weber die logischen Grundlagen gelegt und großartige Beispiele gegeben. Alle diese Leistungen, die formalen und die inhaltlichen, gehen aber hervor aus der ursprünglichen Gruppeneinheit und verschlingen, von dieser und innerhalb ihrer gelöst,

---

[27]) Dogmengeschichte bei Paul Barth, Die Philos. d. Gesch. als Soz.², 1915, dazu meine Besprechung »Zum Begriff und zur Methode der Soziologie«, Weltwirtschaftliches Archiv VIII, 1916, jetzt 3. Aufl. 1922. Allgemeine Entwürfe zur Orientierung bei Ottmar Spann, Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre, 1914, und jetzt vor allem Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriß der Sozialökonomik III, 1, 1921. Die bei Comte vorliegende Verbindung von Soziologie und praktisch-ethischen Menschheitszielen oder Menschheitsentwicklung hat vor allem irregeführt. Davon später im 3. Kapitel. Ganz etwas anderes ist es, wenn man soziologische Einsichten zur praktischen Lösung bestimmter Probleme einer bestimmten örtlichen und zeitlichen Lage verwenden will und sich dabei bewußt ist, daß man dabei zugleich praktisch-teleologische, in letzter Linie ethische Gedanken einführt, wie das bei C. Brinkmann, Versuch einer Gesellschaftswissenschaft, München 1919 der Fall ist. Der Zauber der Soziologie für die Dilettanten wird aufgehört haben, sobald der Aberglaube aufgegeben ist, daß man mit ihrer Hilfe die »Entstehung« der höheren Geistesinhalte und Werte erklären könne.

[28]) Die meisten bis jetzt vorliegenden Beispiele gehören der Sozialökonomie an. Andere Beispiele s. Max Scheler, Die positivistische Geschichtsphil. des Wissens und die Aufgabe einer Soziologie der Erkenntnis, Kölner Vierteljahrsschrift f. Sozialwiss. 1921, oder meine Abhandlung »Religion und Kirche«, Ges. Schriften II, Religion und Wirtschaft, Vorträge der Gehe-Stiftung 1913, und Das stoisch-christliche Naturrecht, H. Z., 106, 1911. Weber gibt in seinem Grundriß außer der Wirtschafts- eine Rechts-, Herrschafts- und Religionssoziologie.

sich von neuem zu staatlichen, außerstaatlichen und überstaatlichen Ganzen, die man im engeren Sinne »Gesellschaft« zu nennen pflegt und von denen die Soziologie, etwa bei Schäffle, Comte und Spencer als ihrem eigentlichen Objekt anfangs ausgegangen ist. Bei diesem dritten Problem ist erst recht nur mehr Typenbildung möglich. Von hier aus ergibt sich viertens die Vergleichung der Verläufe dieser Gesellschaftsbildung bei den verschiedenen Völkern und Völkergruppen, übereinstimmende Bilder der Abfolge der sozialen Zustände, etwa die Folge Urzeit, Mittelalter, Hochkultur, Verfall. Das sind dann in keinem Sinne mehr Gesetze, sondern nur Schemata und in jedem Anwendungsfall durch die besonderen Umstände zu berichtigen. Aber es sind wertvolle Schemata, wie Tönnies, Lamprecht, Breysig, Schmoller erfolgreich dargetan haben. Schließlich und fünftens schließen sich daran die Probleme der Kultursoziologie, die aus der Marxistischen Unterbau-Ueberbau-Lehre erwachsenen Fragen, wie sich die höheren, feineren, beweglichen geistigen Kulturelemente zu den massiven, starken und dauernden Fundamenten ökonomisch-sozial-politischer Art verhalten, ein Fragenkomplex, der sich als immer dringender der Klärung bedürftig herausstellt und zunächst auch nur durch vergleichende Induktion schematisch gelöst werden kann, um dann in jedem besonderen Fall erst wirklich durchdrungen werden zu können. Hier haben Max Weber und — in sehr viel bescheidenerem Umfang — meine Arbeiten das Problem zu klären begonnen, das in den Händen der Marxisten zu einem bloßen Agitationsmittel geworden ist [29]).

[29]) Hiezu s. Brandenburg, Die materialistische Geschichtsauffassung, 1920, und Alfred Weber, Prinzipielles zur Kultursoziologie, Archiv f. Sozialwissenschaften 47, 1920, vor allem Max Webers bekannte Abhandlungen »Zur Religionssoziologie«, 3 Bde., 1920; ihr Titel ist nicht ganz zutreffend; sie behandeln das Problem der Kultursoziologie von dem Sondermoment der religiösen Ideenbildung aus und wollen damit vor allem den Unterschied zwischen Orient und Okzident klarmachen. — Auf sehr viel engerem Feld behandeln das gleiche Problem meine »Soziallehren«, Ges. Schriften I. Auch mein Augustin (München 1915) geht von kultursoziologischen Fragestellungen, d. h. von dem Problem der Bedeutung des ökonomisch-sozial-politischen Massivs für die geistigen Kulturgehalte aus. Dabei bin ich von der grundlegenden Bedeutung des ersteren überzeugt. Freilich ist es auch seinerseits bedingt von psychologischen und geistigen Grundeinstellungen. Aber die feineren Kulturgehalte sind keineswegs nur das Zum-Vorschein-Kommen und Bewußtwerden seiner, sondern eigene Schöpfungen, die dabei stark von diesem Massiv bis ins Innere

Weiteres ist hier auseinanderzusetzen unmöglich. Denn alle diese abstrakt-historischen Gesetzes- und Typenwissenschaften sind für die eigentliche, darstellende Historie doch nur Hilfswissenschaften, Fragestellungen, Kategorien, Schemata, Mittel zu sehen und zu gruppieren, geben aber nur für sich überhaupt kein Bild und Verständnis der historischen Welt. Nur mit diesem letzteren aber als dem eigentlichen Ziel der Historie haben wir es hier zu tun. Für die eigentliche und zentrale Geschichtslogik stehen daher die bisher auseinandergesetzten Begriffe der Konstituierung des historischen Gegenstandes und der sinnerfüllten Entwickelung durchaus im Vordergrunde.

Klar aber ist schon hier die außerordentliche Bedeutung solcher Geschichtslogik für das philosophische und weltanschauliche Moment der Historie. Ist das alles richtig, dann sind wir ohne jede Verletzung und Verkümmerung der Naturwissenschaften doch frei von dem ganzen naturalistischen Zwange der naturwissenschaftlichen Gesetzesabstraktion, der kühlen bloßen logischen Notwendigkeit ohne Sinn und Zweck, dem alles zerlegenden und künstlich wieder zusammenfügenden Atomismus, dem alles entnervenden Determinismus und der alles vergleichgültigenden Herstellung von Gleichungen, wovon uns auch die Konstruktion einer besonderen psychischen Kausalität nicht befreien kann. Dann werden wir wieder frei für die autonome und lebendige Wertsetzung und Wertschätzung aus momentanen und eigenen Nötigungen heraus, frei für die lebendige Auslese dessen, was uns aus der Geschichte dafür vor allem bedeutsam erscheint, und von der Masse des Gleichgültigen oder doch für uns Toten. Wir leben wieder im Ganzen, Beweglichen, Schöpferischen und verstehen die Verantwortung des Moments und der persönlichen Entscheidung. Wir sehen nicht mehr eine Kette abstrakter Notwendigkeiten vor uns, in denen nur die jeweilige Kombination etwas Neues und Eigenes ist, die Gesamtsumme und Wesenheit aber dieselbe bleibt, sondern wir sehen ein bewegtes Drama vor uns, das in diese Erde eingebettet ist und auf den Höhen der organischen Lebensentwicklung sich abspielt mit allen Explosionen und unberechenbaren Plötzlichkeiten, mit allen Breiten und Tiefen als Voraussetzungen

hinein bedingt sind. Von dieser Einsicht wird im 4. Kapitel und dann im 2. Bande starker Gebrauch gemacht werden müssen. Hier konnte das Problem vorerst nur angedeutet und angekündigt werden.

des Großen und Hohen, mit allen Unterschieden des Wertvollen und Wertlosen oder gar Dummen und Schlechten, genau so wie wir es in jeder Gegenwart wirklich zu erleben meinen und nur zu Ehren einer mißverstandenen Wissenschaft uns mühsam ausredeten. Wir sind vom schlechten Historismus genesen, der zum größten Teile — von weiterem soll gleich nachher die Rede sein — eine mißverstandene Angleichung der Historie an die Einzelelemente, Allgemeingesetze, Reihenbildungen und Notwendigkeiten der Naturwissenschaften war. Der Fluch des naturalistischen Determinismus, mit dem er geschlagen war, und der mit der religiösen Idee der Prädestination nicht das leiseste zu tun hat, ist gelöst. Die künstelnde Abstraktheit, mit der man neben ihm Werte und Bedeutungen zu retten suchte, weicht der logisch geklärten Anschaulichkeit und dem Eindruck der Gegenstände selbst. Wir sind dem Leben zurückgegeben und ersticken doch nicht in seinen Wirrsalen, sondern können die Grundsätze seiner Ordnung und Gliederung, die wir instinktiv übten und die mit dem Leben selbst gegeben waren, ausbilden zu wissenschaftlichen Regeln und Formungsprinzipien, ohne damit wieder das Leben selbst zu verlieren.

4. Die materiale Geschichtsphilosophie.

Das ist jedenfalls schon ein großer Gewinn. Aber es kann doch unmöglich das letzte Wort sein. Auf die bloße formale Geschichtslogik ist die Geschichtsphilosophie doch in Wahrheit ganz und gar nicht zu beschränken. Das wäre nur möglich, wenn man die Aufgabe des Historikers auf die rein beschauliche Erforschung beschränkte, wie jeweils die einzelnen Lebenskomplexe beschaffen gewesen, aus ihren Bedingungen geworden und dann in andere übergegangen seien. Man müßte freilich auch dann zugeben, daß die Zusammenschließung der einzelnen Komplexe durch eine Sinn- und Wertidee gar nicht möglich wäre ohne Beziehung auf ein dem gegenwärtigen und lebenden Menschen eignendes System von Sinn- und Wertmöglichkeiten, das ihn zu jener Zusammenschließung und Nachempfindung erst befähigt. Aber man könnte ihm zugleich vorschreiben, diese Beziehung rein theoretisch ohne jede Stellungnahme und ohne jede Zuschneidung des ganzen Prozesses auf einen in Gegenwart und Zukunft zu verwirklichenden Sinn darzustellen, also die Fäden völlig zu durchschneiden,

die die historisch anschaulichen Sinnzusammenhänge mit jeder gegenwärtigen Sinnentscheidung und Sinngestaltung verbinden. Es fehlt nicht an solchen Forderungen, und manche Historiker sehen gerade darin die eigentümliche Würde der historischen Wissenschaft. Die Zwecklosigkeit dieser reinen Kontemplation legt sich dann freilich schließlich wie alle Zwecklosigkeit drückend auf den Betrachter; ein ungeheurer Aufwand wird ohne Zweck vertan, lediglich eine Riesenleistung der verstehenden Intelligenz. Es ist nur allzuverständlich, daß man dann zu Ersatzzwecken bewußt oder unbewußt greift und wenigstens in dem ästhetischen Genuß eines ungeheuren Schauspiels sich für die gehabte Mühe entschädigt. Die Geschichte wird damit nur allzuleicht zu einem ästhetischen Kunstwerk, wovon die Folgen in gewissen Aufmachungen der Darstellung oft nur allzu deutlich zutage treten. Freilich bei den eigentlichen Massenleistungen der historischen Forschung, den quellenkritischen Untersuchungen und Editionen, ist von etwas Derartigem nicht die Rede. Aber dafür haben sie auch — bei aller sachlichen Sauberkeit und wissenschaftlichen Strenge der Arbeit — nur Materialwert und, wenn sie den nicht haben, Liebhaber- und Arbeitswert oder sind Beispiele wissenschaftlicher Askese. Eben deshalb braucht auch von ihnen in diesem Zusammenhang nicht die Rede zu sein. Geschichte von allgemeiner Bedeutung ist stets nur die darauf aufgebaute Darstellung, wozu freilich nur erlesene Geister in großem Stile fähig sind.

Aber halten wir uns auch nur an diese, so ist selbst bei ihnen solche rein kontemplative Geschichtsbetrachtung etwas Widernatürliches und Widersinniges. Sie führt von einer anderen Seite zu dem vielberufenen schlechten Historismus, der vielen mit dem historischen Denken überhaupt heute eins zu sein scheint, insofern er nämlich unbegrenzter Relativismus, spielerische Beschäftigung mit den Dingen, Lähmung des Willens und des eigenen Lebens ist. Dann ist das eigene Interesse des Betrachters und Darstellers nicht mehr völlig ausgeschlossen, aber es wird zur Freude am Spiel der Erscheinungen, an der Mannigfaltigkeit des Wirklichen, zum Alles-Verstehen und Alles-Verzeihen, zum bloßen Bildungsinteresse oder gar zu Skepsis mit allen moralischen Wirkungen einer fein gebildeten Ironie, bei den harten Temperamenten zum Sarkasmus, bei den weichen und gütigen zum Humor. Mit der den Franzosen eigenen Lebhaftigkeit, die alles auf die schärfsten Folgerungen bringt und ihnen

einen suggestiven Ausdruck gibt, haben Anatole France und sein Meister Renan diesen Sinn der Historie aufs schärfste herausgestellt, eben darum auch an der die Welt organisierenden Kraft der bloßen Wissenschaft zu zweifeln begonnen. Oder es entsteht der aristokratische Standpunkt, nichts zu schwer und nichts zu ernst zu nehmen und in der Ueberlegenheit der Betrachtung Vornehmheit und Gelassenheit als Haupttugenden zu bewähren. Die Weltkriegsmemoiren des Grafen Czernin sind hierfür ein elegantes und erschütterndes Beispiel. Das ist die oben angedeutete zweite Seite der Anklage auf Historismus, die heute fast noch stärker empfunden wird als die dort hervorgehobene erste. Aber etwas Derartiges ist unerträglich, und dagegen wehrt sich die Natur, wie man denn auch finden wird, daß in Arabesken und Anmerkungen, gelegentlichen Bemerkungen und Voraussetzungen solche Historiker meist auch Fragmente einer inhaltlichen Geschichtsphilosophie andeuten. Solche Fragmente verlangen aber Begründung und Ausführung, und dann müssen sie zur Geschichtsphilosophie werden, von der man nur dann absehen kann, wenn man bereits eine allgemein angenommene innerhalb eines Kulturkreises voraussetzen darf, wie es etwa die Theologie oder der Darwinismus oder der Humanismus war.

Aber das ist nicht nur psychologisch gefordert, es ist auch logisch notwendig. Wenn lediglich ein Sinn- und Wertgedanke zur Konstituierung des historischen Gegenstandes führt und wenn dieser Gedanke seinerseits nur durch hypothetische Einfühlung in vergangene Sinneinheiten vermöge eines immer gegenwärtigen Systems von Wertmöglichkeiten zustandekommen kann, dann ist es auch logisch ganz unmöglich, von jenem historisch sich öffnenden und belebenden Reiche der Möglichkeiten nicht zu eigener Sinnbildung fortzuschreiten und die historische Anschauung für eigene Entscheidung und Schöpfung nicht zu verwerten. Wo konkrete, historische, gewesene Sinnbedeutung anerkannt und gefühlt wird, da ist sie umspielt von einer Atmosphäre der Sinnbedeutung überhaupt, aus der sich irgend etwas zu eigener Stellungnahme verdichten muß. Der Aktus läßt sich von der Potenz nicht abschneiden. Gegenwart und Zukunft müssen an die historische Schau sich anschließen können, und wo von einem solchen Anschluß nicht die Rede sein kann, da fehlt auch jedes ernste Interesse der Historie, die

Einheit des Lebenszusammenhanges, aus der heraus wir allein dem Vergangenen das Blut einer wenigstens historischen Lebendigkeit einflößen können. Annäherung oder Gegensatz gegen unsere eigene Existenz und unsere Zukunftsgestaltung: das ist doch stets aus allen diesen Gründen das mindestens unbewußte Mittel der historischen Deutung. Daraus aber entsteht notwendig die Reflexion auf die Ziele und den geistigen Gehalt der Geschichte überhaupt, die praktische Frage nach der Verwertung und Bedeutung des Geschauten. Es gibt keine rein kontemplative Wissenschaft weder in der Natur noch in der Geschichte, weder im Motiv noch im Ergebnis. Spinozas reine Kontemplation mündete in Ethik aus, Kants reine Theorie wollte das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen. Die reine Naturwissenschaft trägt ihre Früchte für die geistige Beherrschung der verwirrenden Wirklichkeitsfülle und für die Bedürfnisse der Technik, beides sowohl ihr Motiv als ihr Ergebnis. So gibt es auch keine rein kontemplative Geschichte, die nicht ausmündete in Verständnis der Gegenwart und Zukunft[29a]). Auch hier ist das sowohl Motiv als Ergebnis.

An dem Faden solcher Deutung also geht die Geschichtslogik unversehens in die materiale und universale Geschichtskonstruktion hinüber, und es erweist sich nun, daß eines ohne das andere unmöglich ist. Die Geschichtslogik ohne Konstruktion des universalen Prozesses ist ein Torso, lediglich eine logische Theorie der empirischen Historie; die Konstruktion ohne logisch gesicherte Empirie ist ein Haus ohne Fundament, lediglich ein Ideal- und Umrißgebilde der träumenden Seele oder der souveränen Willkür. Beides hängt tatsächlich und psychologisch aufs engste zusammen. Wenn das aber so ist, dann muß auch im wissenschaftlichen und logischen Sinne die materiale Geschichtsphilosophie aus der formalen herauswachsen. Es müssen sich die Punkte innerhalb der letzteren zeigen, von denen die Linien zu der ersten hinüberführen, und damit deren Begriffe

[29a]) Z. B. der Schluß der oben erwähnten Abhandlung von Bezolds: »Ein künftiges Gesamtbild der historischen Methodik würde nur Stückwerk bleiben, wenn es sich eine Aufnahme dieser »letzten Dinge« historischer Geistesarbeit versagen wollte«. Noch schärfer betont das Schmoller in seiner Gedächtnisrede auf Sybel und Treitschke, ABA. 1896 S. 6 f. u. v. Harnack in einem wichtigen Aufsatz über den Geschichtsunterricht, Aus Wissenschaft und Leben, 1911 I S. 37 ff.

mindestens bis zu einem gewissen Grade aus der Geschichtslogik selbst herauswickeln lassen [30]).

Das ist auch in der Tat der Fall. Es zeigt sich sofort, wenn wir die beiden Hauptbegriffe der Geschichtslogik, den des historischen Gegenstandes und den des historischen Werdens, herausheben und in dieser Richtung befragen. Dann ergibt sich, was vorausnehmend soeben schon angedeutet worden ist.

Der historische Gegenstand wird konstituiert durch den Begriff der individuellen Totalität, und diese Totalität ist nur zu bestimmen durch den eines immanenten Wertes oder Sinnes. Wenn Völker, Staaten, Kulturkreise hauptsächlich sich als solche Totalitäten darstellen, so liegt die Einheit in dem relativ einheitlichen Sinn oder Wert, den sie für ihr eigenes Bewußtsein von sich selber haben und den sie in immer neuen Anläufen und Zusammenhängen instinktiv oder bewußt darzustellen streben. Die Möglichkeit solcher einheitlichen Erfassung vom Wert und Sinn aus beruht auf der Möglichkeit der hypothetischen Nachempfindung, indem man sich selbst auf jenen Standort zu versetzen lernt, und diese wiederum beruht auf der Enthaltenheit jenes Wertes oder Sinnes in den Möglichkeiten unseres eigenen Wesens. Unsere eigene Anlage und Geistigkeit muß alles das Gewesene der Möglichkeit nach enthalten und kann darum bei der Versenkung in fremde Zeitalter sich insofern in diesen wiedererkennen. Worauf nun eine solche Enthaltenheit alles Gewesenen in unserer gegenwärtigen Geistigkeit ihrerseits beruhen kann, das ist hier nicht weiter aufzuhellen; das würde in die Metaphysik führen. Es wird darauf später zurückzukommen sein. Hier genügt die Tatsache. Aus dieser Tatsache aber folgt, daß die Konstituierung des historischen Gegenstandes die Voraussetzung einer solchen Enthaltenheit in unseren eigenen seelischen Möglichkeiten enthält, daß sie nur durch die Beziehbarkeit auf ein System von Sinnmöglichkeiten, das in uns schlummert, zustandekommt und durch gründlich studierte Ueberlieferung fremder Zeiten und Dinge geweckt werden kann. Diese Beziehbarkeit setzt nun aber die Vergangenheit in ein unmittelbares Verhältnis zu dem Gegenwärtigen und stellt unweigerlich die Frage nach einer Einreihung oder Einordnung des jeweils erforschten historischen Totalitätswertes in das System der

[30]) Das meint auch das sehr abstrakte Buch von Theodor L. Häring, Die Struktur der Weltgeschichte, 1921.

Wert- und Sinnmöglichkeiten überhaupt. Und da man dieses Reich der Möglichkeiten nicht denken kann, ohne zugleich des aus ihm heraus zu gestaltenden, entscheidenden, jetzt oder für immer gültigen Hauptwertes zu gedenken, so kann man auch die Bilder der historischen Gegenstände nicht fernhalten von der Frage nach der von uns zu gestaltenden Zukunft.

Folgt man dem Gedankengang bis hierher, so könnten die Bilder der Vergangenheit vielleicht bloß erbauliche, enthusiasmierende oder warnende und abschreckende Beispiele sein, wie man die Sache ja auch oft verstanden hat. Aber der Zusammenhang gestaltet sich sofort als innerlicher und genetischer, wenn wir den zweiten historischen Grundbegriff, den der kontinuierlichen Entwicklung, ins Auge fassen. Zunächst freilich vollzieht sich das interessierende Werden rein innerhalb des von uns weit abliegenden historischen Gegenstandes als dessen eigene Entwicklung. Aber ein solches Werden vollzieht sich doch nie isoliert, sondern stets in Wechselwirkung mit anderen Totalitäten, und gerade aus den Kreuzungen und Mischungen entstehen die reichsten und wichtigsten Gebilde. Die Griechen und der Orient, die Germanen und die Antike, das Mittelalter und der Islam sind bekannte Beispiele dafür. Das aber nötigt uns bereits, die Entwicklung der Einzeltotalität in die gegenseitige Berührung und Bewegung der benachbarten Totalitäten einzustellen. Es gibt keine vereinzelte Entwicklungsgeschichte. Gibt es aber das nicht, so muß jede tiefer dringende Darstellung immer die Verschlingung verschiedener Totalitäten mit umfassen und dabei schließlich den Umkreis bis auf die letzte Grenze, die Menschheit, ausweiten. Von da aus ergibt sich nun ein neues Bild und eine weitere Deutung des Zusammenhanges. Wenn nämlich schon die Entwicklung einer Einzeltotalität eine Sinnentwicklung war, dann muß auch die zusammenhängende und untrennbare Entwicklung aller Totalitäten in der Menschheit selber eine Sinnentwicklung sein. Die Einzelsinne können bei ihrer völligen Verflößung in das Ganze selber Sinn nur sein und bleiben, wenn es auch einen Sinn des Ganzen, eine sinnvolle Entwicklungseinheit der Menschheit gibt. So entsteht der Begriff einer kontinuierlichen Gesamtentwicklung in der historischen Zeit der Menschheit durch alle Einzelgebilde hindurch zu einem Ganzen. Seit die Aufklärung diesen großen Gedanken konzipiert und ihn dem christlichen Geschichtsmythus gegenübergestellt hat, ist er

geblieben. Auch die Romantiker und Klassizisten haben ihn übernommen und lediglich umgestaltet. In ihm ist das moderne Weltbürgertum unaufheblich begründet. Der moderne Nationalismus und die Realpolitik mögen daraus lediglich die organologische Nationalidee entnommen und dann das Uebrige vergessen oder beseitigt haben. Aber dieses Uebrige kehrt immer wieder, teils aus der Konsequenz des historischen Denkens, teils aus dem Zwang der modernen Sachlage, die vor allem Verflochtenheit und Zusammenschließung des Planeten zeigt, womit sich die Sachlage der Aufklärung ja nur enorm gesteigert hat [31]). Diese verwickelte Sinneinheit des menschheitlichen Werdens zu deuten wird eine unumgängliche Aufgabe, ohne die es auch eine Sinneinheit des Einzelwerdens nicht geben könnte. Die Kontinuität des Einzelwerdens ist ein Stück von der Kontinuität des Gesamtwerdens, und eines ist ohne das andere nicht zu verstehen. So muß denn jede historisch denkende Zeit von ihrem Standort aus die Sinneinheit des Ganzen als ihren eigenen Standort einschließend oder auf ihn abzielend deuten, wenn man nicht gar mit Hegel das grundsätzliche Ergebnis des Ganzen bereits vor sich zu haben überzeugt ist und damit geradezu den Geist der Menschheit als werdende Sinneinheit versteht. Jedenfalls ordnet der historische Denker durch eine solche Konstruktion seine eigene Gegenwart und Zukunft in das Ganze einer menschheitlichen Sinneinheit ein und gewinnt damit aus dem Ganzen auch die Entwicklungsrichtung, wie er sie von seinem eigenen Standort aus weiterdenken muß.

Es sind also zweifellos recht verschiedene Weisen der Konstruktion möglich. Aber das eine ist klar, daß von allen diesen Ausgangspunkten her durch die Bedeutung der Wert- und Sinnidee für Gegenstand und kontinuierliche Entwicklung die materiale Geschichtsphilosophie entsteht oder die Konstruktion des universalhistorischen Prozesses vom Standpunkt des Betrachters aus. Die Materialität dieser Konstruktion besteht in der positiven und persönlichen Bewertung dieser Sinninhalte von dem Standpunkt ihrer Zusammenschau in einem einheitlichen Prozesse aus, wobei es gleichgültig ist, ob man diesen mit einem alleingültigen End-

[31]) S. das berühmte Buch von Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1908, und besonders den Nachtrag zur 8. Auflage. M. scheint mir den Bruch, der mit den preußischen Hallerianern in der Gedankenentwicklung eintritt, nicht genügend scharf hervorzuheben.

wert abschließt oder ob man den Sinn in einem Nebeneinander verschiedener Nuancierungen eines gemeinsamen Gehaltes sieht. Immer ist doch der Prozeß in der Richtung auf eine ihn selber zusammenschließende Sinneinheit zur Kontinuität durch unser Denken gestaltet, wobei man nie vergessen darf, wie sehr auch das alles Auslese, Formung und Gestaltung der Erlebniswirklichkeit zu einer zunächst nur für unser Denken bestehenden oder doch nur durch Denken erfaßbaren Sinneinheit ist. Eine solche Konstruktion des historischen Prozesses ist daher überhaupt der gewöhnliche Sinn des Wortes »Geschichtsphilosophie«, vor den sich erst in der neuesten Entwicklung der Philosophie die Geschichtslogik als neue Bedeutung der »Geschichtsphilosophie« geschoben hat. Dabei kann die Bewertung der einzelnen Sinneinheiten, die Auffassung des Verlaufes und die Herausarbeitung eines Endzieles immer noch recht verschieden sein. Aber der logische Sinn des Gedankens selbst ist klar. Als Lehre von der Entwicklung der Menschheit, vom Sinn und Ziel der Menschheitsgeschichte pflegt man daher allgemein die Geschichtsphilosophie aufzufassen. Etwas Derartiges liegt schon in den naiven Instinkten des täglichen Bewußtseins, in den Mythen und Glaubenslehren der Religionen, in den Voraussetzungen der Philosophen und Historiker. Es muß aus dem Zustand der bloßen Voraussetzung und des selbstverständlichen oder mythischen Ingrediens in wissenschaftliche Klarheit und Bewußtheit übergeführt werden können und gibt mit den Zielen der Menschheit auch dem eigenen Streben die Zukunftsrichtung und höhere Weihe [32]).

Aber gerade um dieser Problemstellung willen pflegt diese Geschichtsphilosophie auch schwer angefochten zu werden. Die Entwickelung der Menschheit! Das ist ein ungeheures Unterfangen. Sie erscheint nicht nur als übermenschliche, jede Wissensmöglichkeit überschreitende Leistung und wirkt bald als leer und gewaltsam, bald als phantastisch und mythisch; es erscheint auch als logisch unmöglich, da die Ganzheit der menschheitlichen Entwicklung noch gar nicht vor uns liegt, also auch gar nicht konstruierbar ist. Hegel hatte recht, diese Vollendetheit zu behaupten, wenn er die Geschichte konstruieren wollte; aber

[32]) Zahlreiche Beispiele hierfür wird das 3. Kapitel bei der genauen Analyse des Entwicklungsbegriffes geben. An die Eintagsfliegen des Weltkrieges sei nur erinnert, z. B. Naumanns Mitteleuropa und etwa Ernst Bloch, Der Geist der Utopie, 1918.

er hatte freilich unrecht damit, daß er sie überhaupt konstruieren wollte. Es mag vielleicht einmal eine Einheit der Menschheit geben als Ergebnis bestimmter historischer Vorgänge und Berührungen, und dann mag eine Konstruktion möglich sein, vorausgesetzt, daß man dann die Masse des Geschehenen in Ueberlieferung und Gedächtnis noch genügend für einen solchen Zweck beherrschen kann. Aber noch ist das nicht der Fall und folglich ist solche Geschichtsphilosophie schon rein tatsächlich unmöglich. Der Einwand ist richtig. Er trifft aber nur die Ausdehnung der Geschichtsphilosophie auf die ganze Menschheit und auf ein erschöpfendes System aller Wertmöglichkeiten, wie es allerdings herkömmlich bei Freund und Feind geschieht. Allein diese Ausdehnung ist auch in der Tat ein Vorauseilen vor den wirklichen Tatsachen. Eine Sinneinheit kontinuierlicher Entwicklung kann nur vom Standort des Betrachters und das heißt für den Umfang des ihn umschließenden, in tatsächlicher Folge und Wirkung zusammenhängenden Kulturkreises konstruiert werden. In unserem Fall also ist nur eine derartige Konstruktion des Prozesses des abendländischen Kulturkreises möglich. Alles übrige, also alles ferne Prähistorische und Ethnographische oder die große Welt des Ostens kann als erläuternder Gegensatz, als Analogie, als etwaiges Deutungsmittel durch Analogie verwendet werden, aber zu einer Konstruktionseinheit mit ihm nicht zusammengehen. Aehnlich besitzen wir ja auch kein System der absolut einheitlichen Natur und müssen die strahlende und ponderable Energie nebeneinander bestehen lassen. Damit wird überdies die Konstruktion des Prozesses auf ein mit Hilfe der verzweigten Forschung noch immerhin übersehbares Maß und erkennbares Material eingeschränkt. In diesem Sinne ist aber dann auch nichts gegen eine Geschichtsphilosophie einzuwenden. In diesem Sinne ist sie vielmehr ein wissenschaftliches und ein praktisches Bedürfnis. In diesem Sinne bildet sie auch in Wahrheit einen Bestandteil jeder wissenschaftlichen Hausapotheke.

Dann also muß die materiale Geschichtsphilosophie sich auf den Kulturkreis des Betrachters beschränken, diesen vom Standpunkt seiner Gegenwart so durchdringen, daß der ganze Prozeß als in innerer Kontinuierlichkeit auf diese Gegenwart hinführend und wiederum diese Gegenwart in ihrer tieferen Struktur als von dieser ganzen Vergangenheit her gebildet erscheint. Indem das Ganze als Erlebnis gleichsam eines einheitlichen Subjektes er-

scheint, das seinen augenblicklichen Zustand aus dem Zusammenhang der vorhergegangenen begreift, ist das nicht eine gemeine Teleologie, die etwa den Stand des Betrachters als Zweck des Ganzen hinstellt. Vielmehr erscheint dieser durchaus als Ergebnis und Schicksal für den Betrachter, nur daß er dieses sein Schicksal aus der ganzen ungeheuren Tiefe seines Gewordenseins und aus dem inneren bis zu ihm fortwirkenden Zusammenhang des Gewesenen begreift, so daß dieses als Vergangenes und Gegenwärtiges zugleich vor ihm steht, genau wie ihm seine Gegenwart aus seiner Vergangenheit sich organisch erleuchtet. Es ist ein einheitlicher Lebensprozeß, in dem der Betrachter sich das richtige Verhältnis zu diesem Prozeß gibt, indem er sich zugleich als dessen durchaus bestimmtes Ergebnis und als dessen gegenwärtig-lebendiger Zusammenfasser und Fortbildner empfindet. Darin liegt, wie alle wissenschaftlichen Begriffe schließlich in Antinomien auslaufen zum Zeichen ihres nur menschlich-endlichen Charakters, unzweifelhaft die schwierige Antinomie, daß wir zugleich die Vergangenheit aus der Gegenwart und die Gegenwart aus der Vergangenheit deuten unter der Voraussetzung der Einheitlichkeit des Lebensprozesses, zumal eine solche auch wirklich nachweisbar ist. Allein eine solche Antinomie gehört hier wie sonst zum Wesen der Sache und macht die Aufgabe nicht unlösbar, sondern nur zur Sache eines divinatorischen Taktes, der die Abgrenzung zwischen Gewesenem und Gegenwärtigem, Vergangen-Belebtem und Lebendig-Vergangenheitserfülltem richtig zu treffen das Gefühl hat. Mit alledem ist eine Erfassung der materialen inhaltlichen Gegenwart als Einheit des Heterogenen gewonnen, ein Begriff der eigenen Lage, den man eben darum als materiale Geschichtsphilosophie bezeichnen kann und der doch aus den Begriffen der Geschichtslogik und damit aus der empirischen Historie gerades Weges herauswächst.

Allein mit einer solchen vorläufigen Umschreibung scheinen wir zwar wieder auf die Linien der konkreten Geschichtslogik und der empirisch-möglichen Historie zurückgekehrt, aber das materiale Ergebnis ist dann eben auch nur Verständnis der eigenen Lage und der in ihr rein tatsächlich liegenden Entwicklungstendenzen. Von der Geschichtsphilosophie selber aber, die nicht nur Tatsächliches, sondern in irgendeinem Sinne Allgemein-Gültiges in ihrem Zielgedanken erstrebt, scheinen wir eben dadurch wieder weit abgekommen. Das wäre richtig, wenn damit

alles in dem Gedanken einer solchen Synthese Liegende erschöpft wäre. In Wahrheit aber ist nun freilich die materiale Geschichtsphilosophie damit nicht zu Ende, sondern nur dasjenige, was sich aus den Bedingungen der formalen Geschichtslogik für sie herausarbeiten läßt. Die Zusammenfassung der Gegenwart als Ergebnis des bisherigen Gesamtprozesses ist jedoch bei genauer Erfassung nicht bloß eine äußerste Vereinheitlichung und Vertiefung des eigenen Lebensstandes, sondern zugleich dem Wesen des fortstrebenden Lebens gemäß eine Zusammenfassung zum Zwecke der Weiterbildung, in der nicht bloß Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch die Zukunft mitgesetzt ist, und zwar diese als Tat und Folgerung auf Grund des vorhandenen Bestandes. In dieser Fortbildung ist nun aber jedesmal außer allerhand rein tatsächlichen Zwängen und Umständen ein Streben nach dem Allgemeinen, Gültigen und darum Humanen und Menschlichen enthalten, eine Richtung auf nicht bloß historische, sondern innere sachliche Notwendigkeit, eine materiale Auslese und Kritik am Bestande und an der zu ihm führenden Geschichte, eine Entfaltung des Bestandes in der Richtung auf das Seinsollende hin, wie es der Betrachter aus seiner Lage heraus empfindet. Nicht die stärksten tatsächlichen, sondern die wertvollsten möglichen Tendenzen der Vergangenheit und Gegenwart sind es, an die die materiale Geschichtsphilosophie anknüpft. Sie nimmt die letzteren natürlich im Rahmen des Gegebenen auf, aber sie bindet sich nicht einfach an dieses, sondern formt es aus sich selbst heraus in der Richtung der darin liegenden idealsten Möglichkeiten. Nicht jeder wird dieser Nötigung folgen. Man kann fatalistisch oder wirklichkeitsfroh sein gewordenes Wesen ohne weiteres bejahen und trotzig behaupten; man kann es rein relativistisch unter der Fülle der historischen Möglichkeiten sehen wie einen interessanten Fall unter zahllosen anderen, der nur die Eigenschaft hat, der eigene zu sein; oder man kann sich rein der Genialität und dem Instinkt überlassen, die uns in die Zukunft treiben. Alledem steht die Haltung gegenüber, die sich in der Zusammenfassung und Fortbildung von einem Sollen, einem Drang zum Allgemeinen bestimmt fühlt, ihm folgend das damit Uebereinstimmende aus dem Bestande auslöst und es in die Richtung einer steigenden inneren Bedeutsamkeit und Notwendigkeit fortgestaltet. In Wahrheit entgeht aber doch niemand einer mindestens instink-

tiven Beimischung solcher Fortbildung. Denn schon die Bestandsaufnahme der Gegenwart ist, da es sich niemals um ein einheitlich geschlossenes historisches System, weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart handelt, niemals bloß von der vergangenen Entwickelung bestimmbar, sondern in Akzenten und Auslese zugleich von der in der Phantasie vorausgenommenen kommenden Entwickelung. Wer diesen unvermeidlichen Zirkel sieht, der wird beides nach Möglichkeit sondern, aber nicht eigentlich trennen können, und er wird die Zukunftsrichtung nie unabhängig denken können vom Miteinsatz der gegenwärtigen Energien, Entschließungen und Wertgestaltungen.

In dieser sehr eingeschränkten, als bloße Richtungsbestimmtheit verstandenen Bedeutung kommt dann aber doch auch die Menschheits- oder Humanitätsidee wieder zur Geltung. Sie ist nun aber nichts rein Abstraktes und rein Allgemeines und nichts aus dem Gesamtprozeß Konstruiertes mehr, sondern eine Verlängerung der konkret-individuellen Bestimmtheit aus sich heraus in annähernde Allgemeingültigkeit oder reine Menschlichkeit, so daß etwa aus ganz anderen Kulturkreisen heraus erfolgende ähnliche Selbstgestaltungen und Selbstkritiken in eine gemeinsame Endrichtung weisen zu können scheinen. All das kommt von der Einmischung des Sollens, der Richtung auf das Allgemeine in die Erfassung des eigenen, aus der Entwicklung gewordenen Bestandes. Das Individuelle in seiner Gegenwartsgestaltung ist immer zugleich eine Aufgabe und ein Sollen, eine Weiterbildung des in allem Individuellen eingeschlossenen und konkretisierten Allgemeinen. Bei diesem Sollen hört dann allerdings die rein darstellende und forschende Geschichte oder Historie auf und beginnt die handelnde Geschichte oder das geschichtliche Leben, das stets Formung seiner selbst ist[33]). Hier beginnt darum auch die materiale Geschichtsphilosophie im Unterschied von der empirischen Historie, indem sie diese Selbstformung aus der Lage heraus in Begriffe bringt und aus einem praktisch anerkannten Sollen heraus begründet. Durch dieses Sollen muß Stellung genommen werden angesichts der Pflicht, den eigenen

[33]) Etwas Aehnliches gilt für das Verhältnis von Geschichte und Politik, s. H. Oncken, Historisch-politische Aufsätze, 1914, Bd. I, Politik, Geschichtsschreibung und öffentliche Meinung; Allgemeineres bei Th. Litt, Geschichte und Leben, Leipzig 1918, der dabei schon von meiner Maßstabtheorie ausgeht, die im nächsten Kapitel zu entwickeln ist.

Bestand zu klären und zur Idee der Zukunftsgestaltung zu erheben, und mit dieser Pflicht ergibt sich zugleich die Notwendigkeit einer bestimmten sachlichen Stellungnahme bei konkreten Werten oder Wertsystemen, für die man sich aus Freiheit, d. h. aus der Notwendigkeit der Idee, entscheidet [33a]). Die Darstellung dieser Idee ist dann aber materiale Geschichtsphilosophie, die zugleich alle bisher beschriebenen historischen Denkzusammenhänge in sich einschließt. Wie praktisch diese Entscheidungen selber sachlich ausfallen, wie sie gültig und relativ-allgemein begründet werden können, das ist dann wieder eine wichtige Frage für sich, der erst im nächsten Kapitel weiter nachzugehen ist. Es mag genügen, gezeigt zu haben, daß diese Entscheidungen rein rationell und deduktiv überhaupt nicht begründet werden können, sondern vitaler Natur sind, persönliche Lebensentscheidungen, die aus einer empfundenen, aber nicht wissenschaftlich beweisbaren Notwendigkeit hervorgehen. Die Aufgaben einer hierin sich vollendenden materialen Geschichtsphilosophie sind damit klargestellt. Es ist das Problem der Weiterbildung des geschichtlichen Lebens aus der historisch verstandenen Gegenwart heraus, damit grundsätzlich verschieden von aller empirischen Einzelforschung, die stets auf engere Gegenstände gehen wird. Die Geschichtsphilosophie wird nicht in vielbändigen Geschichtswerken, sondern in systematischen Untersuchungen sich darstellen. Ihr sachlicher Inhalt selbst, ob ein politisch-sozial oder humanistisch oder romantisch oder christlich oder national begründetes oder ein aus alledem zusammengewobenes Lebenssystem sich hierbei ergibt, das kann in diesem Zusammenhange vorläufig außer Betracht bleiben.

Damit mündet die Geschichtsphilosophie in die Ethik ein, und es ist gerade die Mittelstellung zwischen empirischer Historie und Ethik, die die materiale Geschichtsphilosophie zu dem macht, was sie ist. Darin liegt ihr Unterschied von der empirischen Historie und von dem, was durch formale Geschichtslogik, die ja immer auf empirische Historie sich bezieht, erreichbar ist. Immerhin fällt sie um deswillen mit der Ethik nicht ohne weiteres

[33a]) So grenzt z. B. auch Werner Jäger die Philologie gegen die bloße alte Geschichte ab als Vertreterin eines gesollten, geschichtsphilosophisch begründeten Kulturgehaltes, Philologie und Historie, Neue Jahrbücher 1916 und Geschichte und Leben, ebenda 1918. »Sie führt in das Reich der Dauer und der Freiheit.«

zusammen, weil der Gedanke des Sollens ja nicht bloß die Auslese und Synthese der Kulturwerte, sondern noch andere seelische Erlebnisgebiete umfaßt. Dem ist daher hier noch nicht weiter nachzugehen. Ueberhaupt verlangt das große Problem des Verhältnisses von Sollen und Sein eine selbständige Durchforschung, die mit dem Auftauchen des Sollens aus der geschichtsphilosophischen Gegenwarts-Synthese nicht erledigt ist[34]). Nur das ist hervorzuheben, daß das Fortschreiten der Historie zur Ethik durch dieses geschichtsphilosophische Mittelglied hindurch ja doch nur etwas Selbstverständliches ist. Wenn es für den vorwissenschaft-

[34]) Vgl. vorläufig meine große Abhandlung »Die Grundbegriffe der Ethik«, Ges. Schriften II, und die vielfach verwandten Bücher von Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Jahrbuch für Phänomenologie I und II (auch selbständig 1916) und Spranger, Lebensformen², 1921. — Es ist hier der Ort, die Historie auch gegen die sog. systematischen Geisteswissenschaften abzugrenzen. Diese arbeiten mit psychologischem und historischem Stoff, sind aber stets auf Wesen, Norm, Ideal ihres Gegenstandes (Staat, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Religion, Moral) gewendet. Sie sind also Vorstufen und Bestandteile der Ethik, diese in dem Schleiermacherschen, Augustinischen und antiken Sinn des Wortes als Güterlehre oder Wertlehre verstanden. Sie schließen sich also an die Historie an und setzen sie voraus, wie sie umgekehrt für Gliederung und Auffassung des historischen Stoffes vorauszusetzen sind. Wenn man den Zusammenhang von Historie (darstellender und abstrakt-gesetzlicher) mit der Ethik und den systematischen Geisteswissenschaften betonen will, kann man von historisch-ethischen Wissenschaften sprechen, wo aber dann doch beide wieder scharf geschieden werden müssen. — Der allgemeine Ausdruck »Geisteswissenschaften« für Psychologie, Historie, systematische Geisteswissenschaften und Ethik zusammen, ist sehr irreführend. Wenn man vollends noch die Logik hinzufügen will, weil auch sie sich mit psychischen Vorgängen beschäftigt, wird er vollends widersinnig. In Wahrheit sind die Logik und die Psychologie ganz selbständige große Wissenschaften, deren erste es mit den Richtigkeitskriterien und deren zweite es mit Physiologie, Psychologie im engeren Sinn, Geistlehre und Metaphysik zu tun hat. Daneben sind dann die mathematisch-naturwissenschaftlichen, die biologisch-entwicklungsgeschichtlichen und die ethisch-historischen Disziplinen, sowie schließlich die Metaphysik und Erkenntnistheorie besonders zu stellen. — Der von Mill geschaffene Begriff der Geisteswissenschaften, d. h. der auf Psychologie beruhenden Wissenschaften ist ganz unmöglich. Dann muß man schon neben die experimentelle Psychologie eine geisteswissenschaftliche stellen, wie das Spranger tut, und dann bleibt die Historie immer noch etwas Besonderes, der Quellort und Entwicklungszusammenhang des »Neuen«, von keiner Psychologie aus Vorhersehbaren.

lichen Alltagsstandpunkt in der Tat richtig ist, daß das Beste an der Geschichte der von ihr erweckte Enthusiasmus ist und daß die Kenntnis der Geschichte erweiterte Lebenserfahrung im Dienste unserer Zwecksetzungen ist, dann muß das auch in der Wissenschaft — in der Historie selbst, die diese Erfahrungserweiterung vornimmt, und in der Philosophie, die aus dieser Erweiterung die Folgerungen zieht — zum Ausdruck kommen. Darin ist es daher auch begründet, daß alle Geschichtsphilosophen auf irgendeine Weise den Uebergang zur Ethik vollziehen. Für Herder war die Geschichte Entfaltung und Begründung der Humanität, die dann in der Ethik weiter entwickelt werden mußte. Für Kant und Fichte war die Ethik geradezu der Zielgedanke, von dem aus die empirische Historie als ein auf diese ethischen Ziele durch die geheimen Gesetze der Natur und der Freiheit zugleich hinbewegter Verlauf erschien. Schleiermacher sah in der philosophisch gedeuteten Geschichte das Bilderbuch der Ethik und in der kulturphilosophischen Güter-Ethik das Regelbuch der Geschichte. Hegels Ethik war das Selbstverständnis des welthistorischen Prozesses als Gesamtentfaltung der Vernunft und stellte von da aus den Rechts- und Vernunftsstaat in das Zentrum der Güterlehre, um daran dann die Werte des absoluten Geistes in Kunst, Wissenschaft, Religion und Philosophie anzugliedern. Die anglo-französischen Positivisten betrachteten die Erkenntnis der Naturgesetze der Geschichte als Grundlage für die von der gegenwärtigen Intelligenz und Werteinsicht zu schaffende Utopie der neuen Gesellschaft, in welcher das Glückstreben sich organisieren und vollenden könne. Sogar der ganz deterministische und antiideologische Marxismus schmiedet an seinen ökonomischen Entwicklungsprozeß und dessen Dialektik der bloßen Klassenkämpfe eine ethische Utopie der Freiheit und Humanität mit gewaltsamstem Griffe als Ergebnis an, und der nicht minder positivistische Nietzsche verkündet die Eschatologie des Uebermenschen als Schlußwort seines ganz wesentlich historisch-psychologischen Denkens. All das liegt in der Natur der Sache. Dem haben sich auch die Historiker nicht entziehen können, sobald sie an große und umfassende Stoffe gingen. Der eine steuert auf eine Ethik des Nationalismus, der andere auf eine solche künstlerischer Selbstkultur, wieder andere auf ökonomisch-soziale Idealzustände los. Fast keiner ist ohne Pathos, und das Pathos hat seiner Natur nach einen

180373

ethischen Gehalt, der in Gedanken und Begriffe muß übergeführt werden können. Wer freilich das Pathos sich völlig abgewöhnt hat, kommt, wenn er Geist hat, in die Nähe des Mephistopheles, wenn er keinen hat, in die Wagners; jedenfalls hat er das Faustische im Menschen erstickt.

Mit diesem Gegensatz von Faust, Mephisto und Wagner ist aber auch schon die Weltanschauungsbedeutung der Geschichte in ihrem materialen geschichtsphilosophischen Sinn genügend erleuchtet und bedarf nur mehr weniger Worte. Der Glaube an übermenschliche, ewige Werte in der Geschichte, an die Ziele des Geistes, die in aller Arbeit um des Lebens Notdurft und organisatorische Sicherung doch erst den Sinn des so befestigten Lebens zeigen, und dann die lebendige Anschauung von diesen Werten in den großen Bildern der Geschichte: das ist eine grundlegende Bedeutung für die Weltanschauung. Das ist auch allgemein anerkannt und beinahe selbstverständlich. Freilich weniger allgemein anerkannt ist die Einsicht, daß solche Bejahung der historisch erworbenen Werte lediglich Glaube und Entscheidung des Willens, nicht wissenschaftlicher Beweis ist, daß die Deutung des Verlaufes aus diesen Werten das Wagnis einer Konstruktion und Umformung der chaotischen Erlebenswirklichkeit zu einem Sinnganzen, nicht einfache beweisbare und abbildbare Wirklichkeit selber ist, daß die Stellungnahme bei einem diese Konstruktion leitenden Gütersystem das Wagnis einer lebensmäßigen Entscheidung und Festlegung ist, bei der man sein Leben auf die Karte seiner Entscheidung setzt. Aber gerade darin ist vielleicht doch die tiefste und letzte Bedeutung der materialen Geschichtsphilosophie zu sehen. Sie beruht auf sachlichster Hingabe und auf persönlichster Entscheidung zugleich. Verantwortung und Schaffenswille können so wieder aus aller Gelehrsamkeit entstehen, die Kräfte, die wir vor allem brauchen. Und in dieser Verdeutlichung der Freiheit als der höchsten menschlichen Kraft schließt sich dann auch die materiale Geschichtsphilosophie wieder mit der formalen zusammen, nachdem sie über deren engere und rein empirische Ziele weit hinausgegangen ist.

Im folgenden kommt es nun aber gerade auf dasjenige an, wodurch die materiale Geschichtsphilosophie über die formale hinausgeht, auf die Konstruktion eines gegenwärtigen und die nächste Zukunftsrichtung bestimmenden Kultursystems aus der Historie heraus, soweit die empirische Historie mit unserem

heutigen Leben noch tatsächlich und bewußt für unsere eigene Anschauung und Phantasie als Universalgeschichte zusammenhängt. Die Aufgabe konnte vorerst nur in den Grundzügen angedeutet werden, indem das Wiedererwachen dieser Problemstellung charakterisiert und die heutige materiale, in ethische Zukunftsgestaltung auslaufende Geschichtsphilosophie gegen die ältere einer kontemplativen Konstruktion des Weltprozesses und der Menschheitsentwicklung abgegrenzt wurde. Es wird die Aufgabe der weiteren Blätter sein, die logischen Voraussetzungen und Konstruktionsmittel einer so verstandenen materialen Geschichtsphilosophie — stets im engsten Zusammenhang mit der empirischen Historie und ihrer Logik — näher zu entfalten.

5. Das reale Verhältnis von Natur und Geschichte.

Soweit wäre die logische und sachliche Selbständigkeit des Gebietes, das wir nun nach Heranziehung der materialen Geschichtsphilosophie als das historisch-ethische bezeichnen dürfen, gesichert. Aber, wie dieses ganze Problem bei der modernen geistigen Lage vorwiegend aus dem Verhältnis zu den Naturwissenschaften entspringt, so bleibt in dieser Hinsicht doch noch ein Rest. Mit der bloßen logischen Abgrenzung der beiderseitigen Methoden gegeneinander ist doch die immer wieder von der gegenständlichen Wirklichkeit her sich aufdrängende Schwierigkeit nicht überwunden: sie liegt in der Winzigkeit und Flüchtigkeit der historischen Welt gegenüber der ungeheuren Raum- und Zeitausdehnung der Natur. Die Geschichte samt ihrer biologischen Vorgeschichte erscheint demgegenüber doch immer wieder wie eine völlig fremdartige, verschwindend kleine Enklave, flüchtig wie der Hauch des Atems auf einer gefrorenen Glasscheibe. Und hat man diesen Größenunterschied vor sich samt der gewaltigen Festigkeit, Rationalität und Geschlossenheit der naturwissenschaftlichen Methode, dann scheint doch immer wieder die Methode des Ungeheuren die des Winzigen zu verschlingen, und man fragt sich von neuem, ob nicht die selbständige und mündige historische Methode doch eine Selbsttäuschung menschlicher Hoffart oder menschlichen Glaubensbedürfnisses sei[34a]).

[34a]) Dieser Eindruck bleibt doch auch bei dem an sich sehr viel Richtiges enthaltenden Buche Fried. Gottl's, Die Grenzen der Geschichte, 1904,

Zunächst kann man darauf ja antworten, was je und je von den Idealisten darauf geantwortet worden ist, daß nämlich mit solcher Theorie des geschichtlichen Lebens keinerlei Geringschätzung oder Vernachlässigung der Naturwissenschaften verbunden sein dürfe, sondern gerade dadurch die gegensätzliche Größe und Bedeutung der Naturwissenschaften ins volle Licht gesetzt werde. Sie hätten das Ideal einer alles umfassenden mathematischen Methode und damit die durchgreifendere und eindrucksvollere Kraft der Rationalisierung. Sie erschlössen zugleich die ungeheure Größe des Universums, der gegenüber aller Anthropomorphismus und Anthropozentrismus immer wieder vergeht. Das seien gerade die für die Weltanschauung entscheidenden Wirkungen der Naturwissenschaften. Aber demgegenüber habe die Historie ihren zwar viel engeren, aber auch viel lebensvolleren Bezirk, der seine eigene Bedeutung für die Weltanschauung habe. Exaktheit, Klarheit, Notwendigkeit, Berechenbarkeit, Weite, Größe und Schönheit seien die Eigentümlichkeiten der Naturerkenntnis; das Bewegliche, Schöpferische, Verantwortungsvolle, Dramatische, Intuitive und Ethische gehöre der Historie. Sich zwischen beiden Eindrücken zurechtzufinden sei ein praktisches Problem, und dessen Lösung sei nicht möglich ohne den Einsatz der persönlichen Entscheidung, die die historische Welt und ihre Verpflichtungen anerkenne und die durch die Einsicht in den Unterschied der beiderseitigen Erkenntnis-Strukturen wissenschaftlich gerechtfertigt sei. In der Hauptsache ist das die Kantische Entscheidung, aber auch Goethe mit seinem großen Blick

übrig. Er verweist für die Lösung dieser Frage auf die Metaphysik, ohne aber eine Andeutung zu geben, wie er sich diese vorstellt. Auch bezeichnet er seine rein logische Untersuchung leider stets als erkenntnistheoretisch, was wohl im Sinne der Neukantianismus als Ersatz für Metaphysik zu nehmen ist. — Die Bezeichnung historisch-ethische Wissenschaften für die Zusammenfassung von entwickelnder Geschichtsdarstellung, soziologisch vergleichender Systematik, systematischen Geisteswissenschaften und Ethik ziehe ich den gangbaren Bezeichnungen »Geisteswissenschaften« (Mill und Dilthey) vor, die bald psychologistisch, bald spiritualistisch verstanden werden und den Anteil der Natur an der Geschichte außer Augen lassen, und »Kulturwissenschaften« (Hermann Paul und Rickert), die bald soziologistisch, bald werttheoretisch aufgefaßt werden. Die Doppelbezeichnung weist zugleich auf den engen Zusammenhang von Sein, Werden und Sollen auf diesem Gebiete hin. Auch der Unterschied gegenüber der gar nicht zu leugnenden, aber andersartigen Naturgeschichte und -entwicklung ist damit ausgesagt.

auf die Natur hat nicht anders gedacht. Für solche Praxis bleibt dann nichts anderes übrig, als daß wir stets von neuem in der Anschauung der Natur uns von allen menschlichen Ueberhebungen und von aller Vermenschlichung der Gottheit reinigen, daß wir aber der erdrückenden Masse und Wucht der Natur doch wieder den geistigen Gehalt der Geschichte, die erhabene Größe und Freiheit des innerlichen Menschen gegenüberstellen. Es bleibt bei dem Worte Schillers: »Aber Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht«. Und fragt man, wo es denn dann wohnt, dann mag wieder Schiller antworten: »Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor. Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.« Ganz ähnlich läßt Goethe seinen Wilhelm in den Wanderjahren sich äußern, als er in der Haushaltung Makariens den Astronomen besucht und durch die Fernrohre den erschütternden Eindruck der Größe der Welt empfangen hatte. »Ergriffen und erstaunt hielt er sich beide Augen zu. Das Ungeheure hört auf, erhaben zu sein, es überreicht unsere Fassungskraft, es droht uns zu vernichten. ‚Was bin ich denn gegen das All', sprach er zu seinem Geiste. ‚Wie kann ich ihm gegenüber, wie kann ich in seiner Mitte stehen?' Nach einem kurzen Ueberdenken jedoch fuhr er fort: ‚Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein herrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut? Und selbst, wenn es dir schwer würde, diesen Mittelpunkt in deinem Busen aufzufinden, so würdest du ihn daran erkennen, daß eine wohlwollende, wohltätige Wirkung von ihm ausgeht und von ihm Zeugnis gibt'.«

Aber auch so ist die lediglich praktische Lösung des Problems doch immer ungenügend. Es bleibt das quantitative Mißverhältnis doch erschütternd. Und da ist nun die Stelle bedeutsam, an welcher Goethe diese Worte Wilhelms bringt, weil sie auf wissenschaftliche Theorien hinweist, die von zahlreichen Denkern vertreten worden sind und ohne deren Heranziehung in der Tat die Sonderstellung der Historie nur für kurzsichtige Gedankenlosigkeit oder prometheischen Trotz aufrecht zu erhalten wäre. Es ist die Erzählung von jenem Abend, wo die Aphorismen aus Makariens Archiv verlesen und die geheimnisvollen Beziehungen

dieser Frau zu außer- und übermenschlichen Geisterreichen besprochen worden waren. Goethe selbst bezeichnet das als »zarte Dichtung«, aber das Motiv dieser Dichtung ist stark. In der Tat, ohne den Gedanken einer Vielzahl von Geisterreichen, einer pluralité des mondes, wie Leibniz sagte, ist die menschliche Geschichte und der menschliche Geist eine erschreckende Anomalie in der Welt, der metaphysische Idealismus mag im übrigen aus der Erkenntnistheorie herausspinnen, was er will. Gäbe es nur den Weltgeist und die Lebewesen dieser Erde als Träger des Lebens, so bliebe das erstere stets fraglich und das zweite eine klägliche Singularität. Nur wenn das Lebensreich der Erde bloß eines von unendlich vielen ist, kann es überhaupt als Lebensreich verstanden und seine Unvollkommenheit ertragen werden. Es ist dann eben eins unter den vielen Lebensreichen, in denen die göttliche Größe sich ausschüttet oder besteht. In seinem anziehenden Buche über die »Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht« hat Fechner [35]) diese Dinge eingehend besprochen und sogar die Hypothese von

---

[35]) Leipzig 1879. Fechner fühlt sich als den Christophorus, der die Tagansicht durch die Fluten des europäischen Naturalismus glücklicheren Zeiten entgegenträgt, will eine »lichtere Weltansicht« verkünden und vertreten. Sein bekannter »Monismus« freilich, den er nicht aus der Geschlossenheit des Naturzusammenhangs, sondern aus der Unwahrscheinlichkeit mehrfacher Grundprinzipien folgert, ist sehr wenig einleuchtend begründet und in Wirklichkeit gar nicht durchgeführt. Sein »Weltgesetz« ist in Wahrheit ein verschiedene Gesetzessysteme auf einander kalkulierender Theismus von absolut optimistisch-deterministisch-teleologischer Haltung. Er schaltet die Initiative der endlichen Geister aus und macht sie zu Durchgangspunkten göttlicher Lebensbewegung. Daher spielt bei ihm auch die Geschichte eine sehr geringe Rolle; sie zeigt nur »historische« Beweise des Consensus für metaphysisch-ethische Theorien und starke suggestive Träger solcher. F. hat daher für die Eigentümlichkeit der Historie viel weniger Sinn als der meist mit ihm genannte Lotze und sogar als E. v. Hartmann: über die beiden letzteren später in Kap. 3. — Kants »Träume eines Methaphysikers«, die er denen eines »Geistersehers« voranschickt, sind den Theorien Fechners über den Spiritismus sehr ähnlich, wie überhaupt Kant unzweifelhaft sich »widersinnisch« fühlt und seine »angeborene Liebe zur Metaphysik« mit einem ganz konträren empiristisch-positivistischen Sinne verbindet. Es ist eine seltsame Erklärung, wenn Vorländer (Ausgabe der Phil. Bibl. 46 b S. VIII) erklärt: »Wir dürfen, ja wir müssen uns an dasjenige halten, was der Schriftsteller und ev. der Briefschreiber Kant erklärt, indem wir das, was er ‚im ernsten Herzen mit sich herumgetragen', aber zu sagen ‚nie den Mut gefunden hat', ruhig auf sich beruhen lassen«.

Gestirngeistern gewagt, deren Teilmomente die jeweils völlig verschiedenen Lebewesen seien. Auch Kants »Träume eines Geistersehers« erkennen das Problem und sind keineswegs bloß ironisch gemeint; auch Kant weiß, daß eine Welt, in der es nur den Menschen gäbe, den Menschen wieder in die Natur zurücksaugen würde. Begreiflicherweise setzt an diesem Punkte der Wunsch ein, von diesen anderen Geisterreichen nicht nur postulatenweise, sondern auch erfahrungsmäßig Kenntnis zu gewinnen. Das ist der tiefere philosophische Grund, aus dem nüchterne Astronomen nach Marsbewohnern forschen und okkultistische und spiritistische Mystiker auf Medien fahnden, die diesen Verkehr bezeugen könnten. Das war bei den Alten der Grund der Engellehren und der Gestirnbeseelung, der Astrologie und Horoskopie; seit der Kopernikanischen Umwälzung der Kosmologie ist daraus die Lehre von einer Mehrzahl oder Unendlichkeit der Geisterreiche geworden, die ihren Daseinsbedingungen entsprechend vermutlich auf sehr verschiedenen Stufen der Vollkommenheit stehen und alle ihre eigene Geschichte haben. Auf die Einzelfragen kann hier selbstverständlich nicht eingegangen werden [36]). Aber das ist mit allem Nachdruck zu betonen: die Historie geht derart an ihren Rändern in einen mystischen Hintergrund des Allebens zurück, und nicht einmal die Selbständigkeit ihrer Logik und Methode wäre ohne das aufrecht zu erhalten. Sie würde zur unbegreiflichsten Paradoxie im engsten Sinne dieses Wortes.

Allein die Schwierigkeit liegt nicht bloß in dem quantitativen Mißverhältnis, das überdies noch die Wirkung hat, von dem Uebergewicht der Masse aus auch die Methoden ihrer Erkenntnis immer neu in die kleine historische Enklave einzustrahlen, sondern ebenso und — jedenfalls für das heutige Gefühl — vor allem in inneren Postulaten und Notwendigkeiten der naturwissenschaftlichen Methode und ihrer Logik selbst. Sie liegt in dem Gedanken der geschlossenen, allgemeingültigen und gleichartigen Naturkausalität, dem Gedanken des geschlossenen Natursystems, wozu die Sätze von der Erhaltung der Energie und der Entropie hinzukommen. Der erstere scheint jede Wirkung

[36]) S. Konstantin Oesterreich, Der Okkultismus im modernen Weltbild. 1921 und Max Dessoir, Vom Jenseits der Seele 1917. Freilich ergibt sich dabei lediglich eine für das Verhältnis zu den Naturwissenschaften sehr wichtige Parapsychologie, aber kein Geisterverkehr.

vom Körperlichen auf Geistiges und umgekehrt auszuschließen, und, wenn man das Geistige überhaupt als selbständig anerkennt, es als psychische Elemente und Vorgänge parallelen körperlichen Vorgängen zuordnen zu müssen, also in Wahrheit mittelbar, aber völlig, auch seinerseits der Naturkausalität auszuliefern. Von da aus entsteht dann ebenso logisch notwendig die Naturalisierung des Bewußtseins und der Psychologie, die dann ihrerseits alle Objekte der sog. Geisteswissenschaften auf die gemeinsame Ebene des Psychischen stellt und die Hervorbringungen des Geistes aus den psychischen Elementen naturalistisch-evolutionistisch als bloße Komplikationen erklärt, sie mögen sich selber halten oder ausgeben für was sie wollen. Daß dabei dann das Psychische, Historische, Geistige und Logische ein seltsames, vereinzeltes Epiphänomen zu den eigentlich die Wirklichkeit allein erfüllenden Naturvorgängen ist, das ist das allein übrig bleibende Rätsel. Der zweite Satz, die Lehre von der niemals wieder aufzuhebenden Energiezerstreuung, die alle Energie-Umsätze begleitet, verurteilt das Universum zu dem bekannten Ausgleichszustand und Wärmetod und führt damit zur völligen Vergleichgültigung aller Werte und alles Sinnes, womit die von jenem ersten Prinzip ausgehenden Bedrohungen ja nur endgültig bestätigt wären. Sind das wirkliche absolute formale Forderungen der naturwissenschaftlichen Logik, was man gerne durch den Satz verstärkt, es könne doch nur e i n e Logik überhaupt geben, dann hat jene allerdings die Eigentümlichkeit, jede andere realwissenschaftliche Logik schon durch ihren Begriff auszuschließen, die Tatsachen mögen sich dem so schlecht fügen, wie sie wollen. Sie sind dann eben „subjektiv" und „Illusion" genau so wie die Sinnesqualitäten, von denen jene Naturforschung grundsätzlich abstrahiert. Woher solche Subjektivitäten stammen und wie sie überhaupt möglich sind, bleibt dabei unaufgeklärt. Man weiß ja aber, welche Rolle im einzelnen des Lebens Subjektivitäten und Täuschungen spielen, und das genügt, um diesen Charakter auf das Ganze auszudehnen, obwohl dann gar nichts übrig bleibt, woran als dem Wahren die Täuschungen usw. haften könnten; sie werden geradezu die Produzenten der eigentlichen Erfahrungswelt und der „populären" Anschauung und Wertung der Dinge. Eine wirkliche selbständige Methodik und Logik der Geschichte fiele dann im Namen solcher allein möglichen, nicht mehr bloß als naturwissenschaftliche, sondern als »Logik über-

haupt« sich gebenden Methode hoffnungslos in sich selbst zusammen. Mit der Geschichte im bisher geschilderten Sinne ist es dann nichts, und will man — trotz allem — mit ihr etwas anfangen oder aus ihr etwas gewinnen, dann muß man sie und ihre Werte, etwa den Pazifismus und das größte Glück der größten Zahl oder den Kampf ums Dasein und die Auslese der Stärksten und Vornehmsten eben auf Naturgesetze in der sog. Geisteswelt so gut oder schlecht als möglich begründen. Noch konsequenter ist dann freilich der grundsätzliche methodische Materialismus, der alle diese Fragen überhaupt beseitigt und bei der Frage nach seinem eigenen gedanklichen Zustandekommen und der Herkunft der subjektiven Illusionen in eine grundsätzliche Skepsis übergeht. Von alledem ist das moderne Europa mehr als übervoll und viele, die sich dem entziehen, tun es mit schlechtem logischen Gewissen, weil sie die Prämissen selber teilen. Da ist es kein Wunder, daß andere in die Philosophie des Mittelalters oder der Antike sich flüchten oder in die Weisheit des fernen Ostens, die alle den modernen europäischen Naturalismus und Materialismus gar nicht oder nur ganz ausnahmsweise kannten.

Hier kommt alles darauf an, daß die Irrtümlichkeit dieser Prämissen selber eingesehen werde und daß der naturwissenschaftlichen Methode Anspruch und Zwang des geschlossenen, alles andere logisch und erst darum folgeweise auch real Ausschließenden genommen werde. Das ganze ist ein Phantom eingebildeten logischen Zwangs, nicht ein Ergebnis des tatsächlichen Wirklichkeitsbefundes, der vielmehr rein von sich aus ganz anderes besagt und darum für bloß subjektiv erklärt werden muß. An diesem Vorurteil ist der Kantianismus und besonders der Neukantianismus trotz alles Idealismus und Phänomenalismus, mit dem er uns aus dieser grauenvollen geistigen Einsperrung erretten wollte, nicht unschuldig. Aus den Postulaten seiner »transzendentalen Deduktion«, die den Begriff eines geschlossenen Kausalsystems als Wesen der Erfahrungswissenschaften zur transzendentallogischen, die Gegenstände selber erst ermöglichenden Voraussetzung macht und aus ihm damit die Voraussetzung der Möglichkeit einer empirischen Wissenschaft überhaupt gewinnt, folgt selbstverständlich die Unterwerfung jeder Einsicht, die als Wissenschaft gelten will, unter diese Voraussetzung. Aber diese Voraussetzung ist schon selbst auf die Newtonsche Physik kalkuliert, die eben für Kant allein Wissenschaft ist, und seine De-

duktion gibt im Grunde nur an, unter welchen Voraussetzungen solche Wissenschaft als alleinige logische Möglichkeit übrig bleibt. Gegenüber Psychologie und Geschichte wußte er schon selbst sich nur dadurch zu helfen, daß er sie als um ihrer Zeitlichkeit willen prinzipiell dem gleichen Kausalitätsmonismus unterworfen, um ihrer Unräumlichkeit willen aber diese Unterwerfung als nicht wirklich durchführbar erklärte. Die Theorie von der Erzeugung des Gegenstandes durch Denken und die ausschließlich mathematisch-kausalistische Organisation dieses Denkens vernichten jede andere Wirklichkeit trotz ihres tiefsinnigen Idealismus. Die Stellung des Moralischen daneben ist ohne Wurzel und Halt in solcher Wissenschaft und von den Neueren darum vielfach als die schwache Partie Kants bezeichnet; jedenfalls ist aus dem Moralischen allein kein Verständnis und keine logische Konstruktion der Geschichte zu gewinnen. Wenn dann die neukantische logische Gesetzgebung bei einem Teil ihrer Vertreter die freilich sehr viel andersartige Kritik der Urteilskraft besonders betont und über einen rein kausalmonistischen Gesamtzusammenhang gleichzeitig eine individualisierende, wertbeziehende und auf ethische Endideale abzielende historische Denk- oder Deutungsweise gedeckt hat, so ist bei der Behauptung der völligen Deckung beider Betrachtungsweisen und bei der Verwandelung der Realunterschiede in bloße Deutungs- und Betrachtungsweisen in Wahrheit nichts gewonnen. Es bleibt das geschlossene Natursystem als stärkerer Teil der „Betrachtungsweisen", und es bleibt dunkel, wie es von der Anerkennung dieses Natursystems aus überhaupt zur logischen Möglichkeit anderer Betrachtungsweisen neben ihm kommen könne. Denn unterwirft man die Entstehung auch dieser historisch-ethischen Betrachtungsweisen selbst der Frage nach ihrem kausalen Ursprung, dann werden auch sie selber Bestandteile des Naturprozesses. Da bleibt dann nur entweder volle Rückkehr zum Naturalismus und Psychologismus oder gewaltsam willkürliche Isolation der Werturteile und ihre Beziehung auf einen lückenlosen Kausalprozeß und eben damit in den Werturteilen ein leerer, in nichts Wirkliches eingreifender Formalismus oder ein unbegründbarer, antilogischer Standpunkt willensmäßiger Auswahl und Beziehung [37]).

[37]) Das letztere bei Münsterberg. Der schärfste Ausdruck dafür ist Max Webers bekannter Münchener Vortrag »Die Wissenschaft als Beruf,« 1919. Uebrigens konstruierte doch auch Weber für das historisch-soziologische Ver-

Es ist keine Frage, daß die historisch-ethischen Wissenschaften von dieser Gesamtsituation der logischen Voraussetzungen aus heute empfindlich gelähmt sind trotz ihrer Blüte und trotz der erfahrungsmäßig sonnenklar zutage liegenden gegenständlichen Selbständigkeit des historisch-ethischen Lebens. An diesem Punkt ist die Lösung von den Fesseln eines naturalistisch-logischen Postulates eine Lebensfrage nicht bloß für die historisch-ethischen Wissenschaften, sondern für das Leben und das Ethos, von dem sie handeln.

Es sind drei große Wissenschaftskomplexe, die an der Aufhellung der hier in Betracht kommenden Punkte beteiligt sind: die Logik und die ihr nahe verwandte Wertlehre, die Psychologie und die Naturphilosophie.

Was nun die erste anbetrifft, so ist sie eine in sich reich gegliederte Wissenschaft, welche die formale Elementarlogik, die gegenstandsbezogene realwissenschaftliche Logik und die die hierbei entspringenden Antinomien und Gegensätze überwindende Metalogik umfaßt. Aber nicht diese Gliederungen, sondern ihr grundsätzlicher, Erkenntniskriterien und autonome Sinn-Notwendigkeiten setzender und begründender Charakter kommt hier in Betracht. Ihre geltenden und Anerkennung verlangenden Gesetze sind von den Kausalgesetzen einer genetisch, die psychischen Erscheinungen verknüpfenden Psychologie grundsätzlich geschieden und begründen sich nicht auf genetische Herleitung und psychologische Erklärung, sondern auf autonome Bejahung. Das hat Husserl gegen allen Psychologismus, Nominalismus, Sprachtechnizismus und reinen Empirismus schlagend klar gemacht. Aehnliche Nachweise auf dem Gebiete der Wertlehre stehen noch aus, aber es steht bei ihr grundsätzlich ebenso. Es handelt sich hier um Sollgesetze, nicht um faktische Seinsgesetze. Der bloße evolutionistische Naturalismus ist hier entscheidend und grundsätzlich durchbrochen. Freilich bleiben ernsthafte Restprobleme, wo dann die Auseinanderhaltung von beidem nicht mehr so einfach ist. Erstlich nämlich ist die Frage, wieso die logischen Evidenzen aus den psychologischen und sprach-

stehen eine eigentümliche psychologische Kausalität, die sich in Erwartungschancen ausdrückt. Auch Rickert, Wundt, Xénopol u. a. konstruieren eine besondere psychische Kausalität, die nicht in Gleichungen, sondern in Ungleichungen, nicht in Erhaltung, sondern in Vermehrung der Realität sich bewegt. Aber all das genügt für sich allein nicht, um den Naturalismus zu brechen.

lichen Vorstufen und Vorbereitungen herauswachsen. Die Antwort darauf ist unmöglich, ohne den Begriff einer vorbewußten und unbewußten Durchdringung des Psychologischen mit Logischem (und Werthaftem), das erst an bestimmten Reifepunkten seine Selbständigkeit erkennt und sich dann auf sich selber stellt. Dabei bleiben dann im praktischen Leben und Denken eine Menge von Mischzuständen übrig; eine absolute und vollständige Verselbständigung des Logischen (und Werthaften) gegen das Psychologische, eine absolute Scheidung von Seins- und Sollgesetzen scheint nicht möglich und überhaupt nicht im Wirklichen begründet zu sein. Sie müssen in dessen letztem Grunde zusammenhängen und nur im empirischen Vollzug sich trennen, kreuzen und mischen. Zweitens bleibt die Frage, wie man bei dieser Sachlage der logischen (und werthaften) Sollgesetze anders sich bemächtigen soll als durch den Aufweis ihres psychologischen Vorhandenseins und nach welchem Kriterium sie dann vom bloß Psychologischen geschieden werden können. Da bleibt als Antwort nur der Hinweis auf einen logischen, sich selbst verstehenden und erkennenden Instinkt, der sich außerdem an der vom logischen Instinkt mitgeschaffenen Sprache und an den schon vorliegenden wissenschaftlichen Leistungen schulen und schärfen mag. Immer bleibt das bestimmte Posto-Fassen bei einem derartig vom Instinkt ergriffenen logischen Kriterium oder einer Konstruktion schließlich Sache einer Willensentscheidung oder Setzung, deren Recht man an der Fruchtbarkeit der Konstruktion nachträglich bestätigen muß. Das bleibt das Wahrheitsmoment alles sog. Pragmatismus und ist auch von Goethe durchgreifend behauptet worden. Freilich gilt es dann, die so bewährte Regel in eine allgemeinere Systematik des Logischen hinterher aufzunehmen und von dieser aus etwa zu modifizieren. Aber immer erwachsen die realwissenschaftlichen Erkenntnisse nicht aus einem System der Logik, sondern umgekehrt dieses aus den Setzungen, Hypothesen und Wagnissen des sich selbst vertrauenden Realerkennens. Wie dem aber auch im einzelnen sei, an dem Grundcharakter der Logik und Wertwissenschaften, eine entscheidende Durchbrechung der kausalgenetischen Notwendigkeiten zu sein, wird damit nichts geändert; im Gegenteil. Diese Durchbrechung aber ist die erste und grundlegende Befreiung von der Uebergewalt des Naturalismus [38]).

[38]) S. Husserl, Logische Untersuchungen [2], Halle 1913—21; auch Windelbands Abhandlung »Kritische oder genetische Methode« von 1883 in Prä-

Den zweiten Durchbruchspunkt bezeichnet die Psychologie bei dem psychophysischen Problem und bei der Aufrichtung einer geisteswissenschaftlichen, verstehenden Psychologie neben der experimentellen, den Naturwissenschaften nach Möglichkeit folgenden Psychologie. Auch die Psychologie ist ähnlich wie die Logik ein großer, selbständiger und vielumfassender Wissenschaftskomplex und nur bei allerengster Hervorhebung einzelner Punkte, eben bei der Beschränkung auf das psychophysische Problem und auf die Experimentalpsychologie, als Naturwissenschaft zu bezeichnen, was sie in Wahrheit auch in diesem Falle nicht ist. Immerhin kommt sie im ersteren Falle in engste Berührung mit den gegenständlichen physiologischen und biologischen Naturwissenschaften und hat sie in Gestalt des sog. psychophysischen Parallelismus sich diesen unterworfen. Ein solcher Parallelismus widerspricht nun aber aufs schärfste jeder naiven und lebendigen Erfahrungswirklichkeit und widersprüche tötlich aller Historie, wie denn auch kein Historiker, auch der naturwissenschaftsbegeistertste Soziologe nicht, sich in praxi das geringste um ihn gekümmert hat. Er ist in Wirklichkeit auch lediglich ein methodisch-logisches Postulat aus den Begriffen einer natürlichen und geistigen Substantialität, welche beide Substanzen bei ihrer Fremdartigkeit nicht aufeinander wirken können, und aus dem Begriff der Erhaltung der Energie, der kein Hineinwirken des Seelischen in die Natur und der Natur in das Seelische gestatten zu können scheint. Beide Postulate haben ihren gemeinsamen Grund in einer substanzartigen Vorstellung von den psychischen Vorgängen und ihrem Zusammenhang, soweit er nicht in den gleich später zu besprechenden Theorien der Geschlossenheit des Naturzusammenhanges allein enthalten ist. Hebt man aber jene Voraussetzung überhaupt auf und beseitigt man jeden Gedanken einer hier stattfindenden substantiellen Kausalität, sieht man in den psychischen Vorgängen einen kontinuierlichen, völlig unräumlichen Strom, der sich um die jeweiligen Individuen wie im Wirbel dreht und in diesem Fall auf einen Leib und sinnliche Organe bezogen ist, dann kann es kaum Schwierigkeit haben, von dem

---

ludien [5], 1919, Bd. II; minder scharf wollte schon Eucken etwas Aehnliches in seinem Hauptbuche »Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit«, Leipzig 1888. Bei Wundt beschäftigt sich das sog. »Apperzeptionsproblem« mit dieser Frage, auch H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, 1908.

Leib her Einwirkungen der Körperwelt und durch den Leib hindurch Einwirkungen auf diese ohne Energieverluste und ohne Energieschöpfung zu behaupten [39]). Eine geläuterte Wechselwirkungslehre ist das einzige, was den Tatsachen der wirklichen Erfahrung entspricht und ist seit Descartes immer neu von den verschiedensten Denkern behauptet worden. Insbesondere hat Bergson diese Theorie bis in die Wahrnehmungslehre hinein äußerst scharfsinnig und originell verfolgt und die leibliche Organisation als den Apparat bezeichnet, mit Hilfe dessen die dem Geiste virtuell immanente Wirklichkeitsfülle in jeweiliger Wechselwirkung von Leib und Leibesumgebung ausgelesen und in dem durch Auslese entstandenen Umfang aktualisiert wird. Damit hat die Historie auch nach dieser Seite hin Luft und sich von der Uebertragung des naturalistischen restlosen Zwanges auf sie befreit. Diese Befreiung setzt sich aber dann auch noch in die eigentliche Psychologie hinein fort, insoferne diese unter allen Umständen eine eigentümliche psychische Kausalität konstruieren muß, die in den Apperzeptionen dem Durchbruch neuer geistiger Gehalte Raum schaffen muß. Und versucht man nun diesen Gehalten näherzukommen, so tritt zu den lediglich formalen Gesetzen der experimentellen Psychologie eine geisteswissenschaftliche hinzu, die die in jenen Apperzeptionen durchbrechende Welt der Wert- und Sinnmöglichkeiten phänomenologisch durchforscht und auch hierbei der historischen, unvoraussehbaren Produktivität den Raum offen lassen muß [40]). Freilich kommt man damit auf den Gedanken eines verborgenen psychischen Lebenshintergrundes, eines ununterbrochenen Stromes psychischen Lebens, der nur für das Bewußtsein unterbrochen

---

[39]) S. die vorzügliche Abhandlung Rickerts »Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus«, Sigwart-Festschrift 1900.

[40]) S. Spranger, Lebensformen, der einen apriorischen Schematismus der Wertmöglichkeiten als Voraussetzung des Verstehens der »apperzeptiven« Vorgänge bei sich selbst und bei anderen entwickelt, wie Kant einen Schematismus der seinstheoretischen Möglichkeiten oder der Verstandesbegriffe zwischen das Naturbegreifen überhaupt und die Anwendung der einzelnen Kategorien einlegt. Doch teilt der Sprangersche Schematismus die Starrheit des Kantischen und ist auf die Produktivität der Historie zu wenig eingestellt, genau wie der Kantische Schematismus mit dem geschlossenen Naturzusammenhang als Voraussetzung arbeitet. Hier ist m. E. noch nicht die nötige Lebendigkeit und Bewegtheit erreicht.

erscheint und aus welchem sowohl Individuum als geistige Produktionen der Individuen auf unbegreifliche Weise im Zusammenhang mit der leiblichen Individualisation und der psychischen Wechselwirkung hervorgehen. Aber auf solche metaphysische Hintergründe führt die Psychologie auch ohnedies, da sie ja dem Problem des Ich und des Unbewußten sowieso nicht aus dem Wege gehen kann. Mit alledem aber entfernen wir uns weit von allem, was den Naturwissenschaften von sich aus zugänglich ist und bekommen wir endgültig freien Raum für die relative Naturunabhängigkeit der Historie, für das was man Schöpfung, Neuzeugung, Durchbruch und Aktualisierung geistiger Gehalte nennt.

Der dritte und schwierigste Punkt gehört der Naturphilosophie an, den philosophisch-logischen Voraussetzungen der Naturforschung und dem Problem ihrer logischen oder gar metaphysischen Bedeutung für die Erfassung des Gesamtwirklichen, wobei dann die Frage ist, ob dieses von ihnen aus interpretiert werden muß oder ob umgekehrt sie von diesem aus gewisse Einreihungen und Begrenzungen erfahren. Es ist ohne weiteres klar, daß es nicht sowohl die zahlreichen, Phantasie und Kombination aufs äußerste benutzenden Hypothesen über die Mikrostruktur der Materie oder die Makrostruktur der Sternwelt und des Weltraums sind, die hierbei in Betracht kommen, sondern der Gedanke des geschlossenen körperweltlichen oder raumzeitlichen Naturzusammenhanges, den die einen aus dem obersten Prinzip der Naturforschung, dem raumzeitlichen Kausalitätsprinzip, die andern aus den durchaus damit nicht zusammenfallenden Sätzen von der Erhaltung der Energie und der Ausgleichung der Energie als denknotwendig folgern. Es handelt sich dabei um die Denknotwendigkeit oder den Apriori-Charakter dieser Konsequenz. Induktiv kann sie nicht behauptet werden. Denn die Erschöpfung aller möglichen Fälle durch die Induktion ist völlig untunlich; ja rein induktiv genommen sind die in den vorigen Bemerkungen behandelten psychisch-autonomen und geistig-logisch-werthaften Vorgänge bereits eine völlig klare und deutliche Durchbrechung des geschlossenen Naturzusammenhanges und eine Verknüpfung des körperweltlichen Naturgeschehens mit andern Gesetzeswelten, bei der Verkehr und gegenseitige Beeinflussung dieser verschiedenen Gesetzeswelten sonnenklar zu sein scheint. Auch auf dem biologischen Gebiete liegen ähnliche Tatsachen vor, die nur die Angst vor Wunder

und Mystik oder die absichtlich begrenzte und einseitige Problemstellung aus dem geschlossenen physiko-chemischen Naturzusammenhang ausschließlich zu deuten zwingt. Man könnte, um gegenüber diesen Tatsachen jenes Postulat doch zu wahren, nur sagen, daß allen Induktionen schon selber logisch und apriorisch die Denknotwendigkeit des geschlossenen Naturzusammenhanges, aus dem nichts heraus und in den nichts hereinwirken könne, zugrunde liege. Eine solche Behauptung ist aber nur dann möglich, wenn man mit der Kantischen transzendentalen Deduktion oder Kopernikanischen Wendung den geschlossenen Naturzusammenhang schon für die Voraussetzung der Gegenstandserzeugung oder einer wissenschaftlich anerkennenswürdigen Erfahrung hält oder wenn man mit einem scheinbar unvertilglichen Rest eleatischen Denkens die Gesamtsumme der Energie für eine denknotwendige Einheit hält, bei der die Veränderung und Bewegung nur auf örtliche Verschiebungen innerhalb dieser Einheit beschränkt bleibt und somit Wechsel und Neuentstehung auf ein Minimum herabgedrückt wird. Allein beide Voraussetzungen sind undurchführbar. Die Aprioris aller Forschung sind nicht selber a priori abzuleiten, sondern entstehen im denkenden Verkehr mit dem Objekt und bewähren sich an ihrer Fruchtbarkeit, wodurch der ganze Gedanke der Erzeugung des Gegenstandes durch Denken sehr bedeutend eingeschränkt wird. Andererseits sind die Energiesätze nichts Denknotwendiges, sondern empirisch gefundene und bestätigte Sätze, deren Verhältnis zu etwaigen psychischen und geistigen Kräften damit ganz unbestimmt bleibt und die auch schon innerhalb der Körperwelt heute schon nicht mehr den Charakter einer ganz zweifelsfreien und eindeutigen Geltung haben. Ueberhaupt ist die Apriori-Behauptung unveränderlicher, schlechthin exakter und absoluter Gesetze heute vielfach erschüttert, so daß überhaupt nur ein universaler Zusammenhang wirklich als Apriori übrig bleibt. Im einzelnen sind dann die wirklichen Aprioris der Naturforschung dementsprechend sehr viel biegsamer und unbestimmter, als es die menschliche, in letzter Wurzel metaphysische Neigung zum Radikalen, Einfachen und Systematischen anzunehmen geneigt ist. Sie bestehen in Wahrheit in dem Erinnerungsvertrauen, in der viele Kombinationen und Ergänzungen erlaubenden Umdeutbarkeit qualitativ-sinnlicher Eindrücke in quantitative und räumliche Substrate, in dem Regelmäßigkeitsaxiom und in dem

Kausalitätsprinzip, das die Verknüpfung von Gleichem mit Gleichem in der unmittelbaren zeitlichen Sukzession der Einzelvorgänge bedeutet und daher mit dem Regelmäßigkeitsvertrauen nicht identisch ist. Aus keinem dieser Aprioris folgt aber die Konsequenz des denknotwendigen geschlossenen Naturzusammenhanges, auch nicht aus dem Kausalitätsprinzip, das die Verbindung der Natur mit andern Gesetzeswelten nicht ausschließen und diesen ebensowenig die Analogie seines eigenen Wesens aufdrängen kann. Jener Gedanke mag für die naturwissenschaftliche Forschung im einzelnen bei allen Bezügen der Körper aufeinander eine praktisch notwendige Arbeitshypothese sein, ist aber für das Ganze und die Bezüge auf andere Gesetzeswelten keine denknotwendige Voraussetzung; hier bleiben überall die Verzahnungen mit diesen schwierigen und offenen, vielleicht unlösbaren, jedenfalls unbestreitbaren Problemen. Das psychische Leben, die geistigen und werthaften Schöpfungen zu den Molekularbewegungen des Gehirns als einem Bestandteil des geschlossenen Naturzusammenhanges in ein Verhältnis der Zuordnung oder der Epiphänomenalität zu bringen, ist ein nicht bloß praktisch unlösbares, sondern ein theoretisch falsch gestelltes Problem. Das genügt für die Historie, um ihr Luft und Möglichkeit zu geben, während sie im übrigen ja eng genug an die Natur gebunden bleibt. Soferne sie dann freilich eine Blüte an dem Riesenbaum des planetarischen organischen Lebens ist, bleibt es für sie allerdings notwendig, auch auf die Biologie diese Auffassungen zu übertragen und den Anteil des Seelischen an den Lebenserscheinungen zu wahren. Die Naturforscher mögen ihre biologischen Probleme enger stellen und sich zu einer Beschränkung auf die physiko-chemischen Prozesse des Organismus verpflichtet glauben; aber freilich eine Biologie, die positiv das Seelische ausschlösse, wäre mit der Historie nicht vereinbar. So sehr die kulturelle und dokumentierte Geschichte auch gegenüber Biologie und Anthropologie eigene Wirklichkeiten, Aufgaben und Methoden hat, so kann sie sich doch nur auf der Voraussetzung einer Biologie erheben, die schon in den außermenschlichen Lebewesen und den Vorfahren des Menschen eine analoge Verbindung des Körperlichen und Seelischen anerkennt. Sie kann gegen das sog. Vitalismusproblem nicht gleichgültig sein und muß aufs stärkste ihren Anschluß an die vitalistischen Richtungen der Biologie betonen, wobei deren Einzelheiten von ihr aus völlig offen bleiben können. Damit kommt man auf diesem Wege dann auch

schließlich auf den Gedanken einer kosmischen Bedeutung des Lebens zurück, das nicht allein einer kurzen Periode der Erdbeschaffenheit angehören und aus toter Materie überhaupt schwer erklärt werden kann. Sie senkt damit ihre Wurzeln bis in die modernen kosmogonischen Theorien hinein. Was nun aber zuletzt die Entropiesätze, die aus der »Vorliebe der Natur für Wärme« folgende Verwandelung aller Energie in ausgeglichene Wärme anbetrifft, so gilt gerade diese Theorie nur von einem geschlossenen Naturzusammenhang, ja von einem geschlossenen Einzelsystem innerhalb des Allzusammenhangs. Sie schließt bei der Möglichkeit der Wechselwirkung verschiedener Natursysteme oder etwa gar unbekannter geistiger Einflüsse einen Wechsel zwischen Perioden der Energieausgleichungen oder der Erstarrung mit solchen der neuen Sonderungen und Bewegtheiten nicht aus. Ein Wechsel solcher Zustände ist vielleicht das Gesetz und der Rhythmus des Kosmos. Tod und Leben würden dann auch in ihm regieren wie in der Kleinwelt der Gestirne selbst und ihrer Lebewesen. Die dem irdischen Menschen ungeheuerlich erscheinenden Zeiträume spielen dabei für die Sache selbst keine Rolle. In diesem Sinne darf man dann auf das Schillersche Wort zurückkommen, daß das Erhabene nicht im Raume und freilich noch weniger in der mit irdischen Sinnen gemessenen Erd- und Sonnenzeit wohnt [41]).

[41]) Vgl. hierzu Erich Becher, Naturphilosophie, 1914 (auch in Kultur der Gegenwart VII, 1) und Weltgebäude, Weltgesetz, Weltentwicklung, 1915, auch das verwandte Buch von Bavink, Allgemeine Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft, Einführung in die moderne Naturphilosophie, 1914, 2. Aufl. 1921; auch die Rektoratsrede von Walter Nernst, Zum Gültigkeitsbereich der Naturgesetze, 1921, sowie Das Weltgebäude im Lichte der neueren Forschung, 1921, sind zu erwähnen. Je weniger ich Bechers Buch über Natur- und Geisteswissenschaften billigen kann, um so stärker möchte ich den hohen Wert der hier genannten Werke betonen; nur Logik und Erkenntnistheorie scheinen mir hier nicht scharf genug geschieden, auch kann ich seiner Erkenntnistheorie nicht zustimmen. Das rein Logische dagegen scheint mir vortrefflich; es fehlt nur eine schärfere Auseinandersetzung zwischen Mathematik und Realwissenschaften, die für die Scheidung des Denknotwendig-Apriorischen und des Realwissenschaftlich-Empirischen sehr nötig wäre, übrigens jedenfalls meine Kräfte übersteigt. — Bezüglich der Biologie s. das erstgenannte Werk Bechers und Hans Driesch, Philosophie des Organischen, 1909; Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre, 1905. Wichtig für alle hier besprochenen Fragen sind auch desselben Verf. Ordnungs-

Doch sind damit die Schwierigkeiten nicht zu Ende. Sie erwachsen zuletzt noch aus der starken Erstreckung der Natur in die irdische Geschichte selbst hinein. Was damit gemeint ist, erhellt sofort, wenn man die Frage stellt, wo und wann überhaupt der Mensch in der Entwicklung der Lebewesen entsteht und welches Zeitverhältnis der eigentlichen Geschichte, d. h. der dokumentierten, geistig erfüllten Kulturgeschichte zu der uneigentlichen Geschichte oder Prähistorie zukommt. Ein ethnographisches und prähistorisches Museum wie in Wien oder Kopenhagen stellt dem Betrachter diese Frage mit dem tiefsten Ernste. Wie klein und kurz ist die eigentliche Geschichte gegenüber der Prähistorie mit ihren anthropologisch so heiß umstrittenen Knochenresten und ihren monotonen und primitiven Geräten? Es ist ein Verhältnis wie das der Humusschicht zu der Erdrinde. Und sieht man sich etwa in der Outline von G. H. Wells [42]) die nach den besten Autoritäten zusammengestellte Geschichte der Entstehung des lebenden Erdüberzuges und der prähistorischen Perioden an, dann steigert sich noch dieser Eindruck. Jahrhunderttausende vergingen unter beständigem Wechsel des Erdklimas, der Tageslängen und der Jahreszeiten, seit die ersten Fische als Amphibien aus dem Wasser an das Land stiegen und schließlich eine jetzt erst eintretende Vegetation ihnen die Entwickelung zu Sauriern und Reptilen möglich machte. Und dann erst kam die heute noch dauernde Vegetation und mit ihr die Möglichkeit von Säugetieren, mit diesen der Anfang von Familientradition und Gemeinschaft. Und dann kamen die vier Eiszeiten mit ihren Zwischenzeiten, wo erst bei dem Ende der vierten etwas Menschenähnliches auftaucht, von dem man nicht weiß, soll man es schon

lehre, 1912 und Wirklichkeitslehre, 1917. Ueber die Konsequenzen dieser Lehre für die Historie s. später; bei Driesch reicht die Befreiung vom Naturalismus nur bis zur Freisetzung eines autonomen und radikal reformerischen Rationalismus. Auch sonst scheinen mir die inneren Komplikationen des Logischen bei diesem Denker unterschätzt.

[42]) London, Cassel u. Cie., 2. Aufl. 1920. Dazu nehme man Ratzels Anthropogeographie und Victor Hehns Kulturpflanzen und Haustiere, zwei Bücher, die kein Historiker vergessen darf; auch Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, 1896, mit seiner Skepsis gegenüber der Vollkultur. Beiläufig erhellt aus alledem der Unsinn der Rede von »den Primitiven« als Ausgang der Entwicklungskonstruktion. Wo will man sie innerhalb dieser etwa 100 000 Jahre oder mehr ansetzen und sind sie etwa bei den Weddhas oder in Australien für uns in Spiritus gesetzt?

oder noch nicht einen »Menschen« nennen. Erst nach dem Ende dieser vierten Eisperiode trifft man in dem damals steppenartigen Europa die Rasse der Neandertaler oder Jäger und analoge Reste überall auf der Erde, wie aus den Gräbern dieser frühen paläolithischen Zeit zu schließen ist. Darauf setzt eine Periode der Bewaldung ein und mit ihr erscheinen die späteren paläolithischen Rassen der Renntierjäger ohne Kulturpflanzen und Kulturtiere, von denen die viel beredeten Höhlenkunstwerke der Cromagnards und Grimaldiner übriggeblieben sind. Erst mit der neolithischen Periode aber, wo bald Bronze und Eisen zur Ergänzung der Steinwerkzeuge hinzutraten, beginnt vor etwa 25 000 Jahren die heutige Menschheit. Erst von ihr lassen sich die sog. Rassenteilungen und Sprachstämme herleiten, erst an sie knüpft uns eine erkennbare Kontinuität, obwohl doch auch sie und ihre Wandlungen noch ganz andere Verteilungen von Wasser und Kontinenten, andere Stromrichtungen der Flüsse voraussetzten. Innerhalb ihrer erst entstand Arbeit und Viehzucht. Erst bei ihr bemerkt man die ersten religiösen Gebräuche. Aus ihr und ihren Teilungen erst entstanden die historischen Völker, die man an den großen Flußadern Vorderasiens, Aegyptens, Chinas bis etwa zum Jahr 8000 v. Ch. verfolgen oder erraten kann. Man weiß also gar nicht recht, wo der Mensch beginnt und sicherlich ist er unermeßliche Zeiten hindurch ein reines Natur- und kein Kulturwesen gewesen. Aller Vitalismus und alle Annahme von einer damals schon in ihn eingehüllten Entwickelungsmöglichkeit ändert nichts an dem Naturcharakter dieser seiner Urperioden. Hier tut sich von neuem innerhalb der Historie selbst das quantitative Mißverhältnis zwischen Natur und Historie auf, wenn man einmal mit einem erweiterten Naturbegriff darunter nicht mehr bloß die Körperwelt, sondern die gesetzmäßig gegebene und seiende Welt im Unterschied von der aus dem Sollen und den individuellen Wertbildungen sich erhebenden Kultur versteht. Und die Sache wird nicht besser, wenn man die seit etwa 10 000 Jahren eröffnete Kulturperiode sich in die Zukunft verlängert denkt. Sie kann gar nicht unbegrenzt verlängert werden. Wir sehen zu deutlich, daß alle großen Kultursysteme eine begrenzte Dauer haben und dann sich auflösen. Schwerlich folgen sich hier immer neue und immer höhere Bildungen. Die Kultur verzehrt schließlich die physische und Nervenkraft; und mit Veränderungen der klimatischen Lebensmöglichkeiten, mit schließ-

licher Unbewohnbarkeit der Erde ist sicherlich zu rechnen. Das Bild, das Dubois-Reymond zu zeichnen liebte, vom letzten Menschen, der an der letzten Kohle die letzte Kartoffel brät, ist nicht ganz abzuweisen und sehr viel wahrscheinlicher als der vollendete Sozialismus oder die Wiederkunft Christi oder die Züchtung des Uebermenschen. Wie aber läßt sich dann demgegenüber die Selbständigkeit der kulturell erfüllten und schöpferischen Geschichte behaupten? Man wird sich die Möglichkeit nicht verbergen dürfen, daß diese Geschichte vielleicht nur eine kurzdauernde und unvollkommene Blüte an dem Riesenbaum der irdischen Lebewesen ist. Bestätigt wird diese Vermutung schon auch durch jeden Blick auf eben die Geschichte selbst. Die Zeiten der Blüte, der Harmonie und des Gleichgewichtes der Werte, der Entsprechung von physischer und geistiger Kraft sind selten, so selten wie auch die Genies in der Durchschnittsmasse sind. Und ist es im individuellen Leben anders? Nur wenige Momente pflegen Silberblick und Höhe eines im übrigen trivialen und mühsamen Lebens zu bilden. Kampf und Auslese herrschen mit der Folge wechselnder Höhe- und Tiefeperioden überall, auch wo der menschliche Wille selbst gar nicht mehr das in erster Linie Kämpfende ist. Es ist schon so: Erwählung, Gnade, Prädestination, Auslese ist alles. Die Weltgeschichte ist ungeheuer aristokratisch, was natürlich nicht ausschließt, daß unter bestimmten Kulturumständen demokratisch-politische und soziale Verfassungen praktisch und ethisch gefordert sind [43]). Sie heben ja auch ihrerseits das Gesetz der beständigen Aristokratiebildung nicht auf und sind keine Weltanschauung, sondern momentane Geschichtsergebnisse. Die religiösen Genies, ein Jesus und Buddha, ein Paulus und Augustin, ein Luther und Calvin, die mit dem religiösen Blick am tiefsten, wenn auch sehr partikular und einseitig in das Wesen der Dinge zu dringen pflegen, haben schon recht. Gnade und Erwählung sind das Geheimnis und Wesen der Geschichte [44]). Das meinen ja auch die Philosophen mit ihrer Lehre vom intelligibeln Charakter und meint Goethe in seinen orphischen Urworten. Freiheit und

[43]) S. hierzu meine Politischen Briefe, mit denen ich seit 1919 die Entwicklung der deutschen Revolution allmonatlich in Kunstwart begleite.

[44]) Vgl. meinen Artikel »Prädestination« in Rel. in Geschichte und Gegenwart; auch Michels, Probleme der Sozialphilosophie, 1914, und Simmel, Tragödie der Kultur in »Philosophische Kultur« 1911.

Zufall sind durch diese Prädestination nicht ausgeschlossen, da sie ja mit dem naturalistischen Determinismus nur für die ärgsten Flachköpfe identisch wird, die sich dann wundern, wie jene religiösen Genien von beidem ganz unbefangen sprechen können. In Wahrheit gibt es Treue und Untreue gegen die Prädestination, und ist die Auswirkung der ursprünglichen Setzung von Zufällen stets umspielt, macht sich aber auch in weitem Umfang zu deren Meister. Weiche Menschen, wie es die heutigen, abgesehen von den Militär- und Industrieführern zumeist sind, nennen das Pessimismus. Starke Menschen nennen es Glauben und Heroismus und machen Gott keine Vorwürfe darüber, daß er sie nicht anders gemacht hat als sie sind. Will man auch für die Tiere beanspruchen, daß sie eigentlich etwas Besseres sein müßten als sie sind? So wird man alles hinnehmen, wie es ist, und aus der gegebenen historischen Situation das Höchste an Kraft und Aufschwung herausholen, das sie jeweils geben kann. Dann wird man aber auch nicht an dem Eigenwesen der Geschichte zweifeln wegen ihrer Kürze und der Seltenheit ihrer Blüten. Ja, wenn der oben angeführte Gedanke richtig ist, daß im Kosmos im allgemeinen der Rhythmus von Erstarrung und Bewegung, von Tod und Leben herrscht, dann wird man darin nur die Einfügung in die allgemeine Regel des Kosmos sehen. Einen letzten Grund aber für diese Regel selbst wird man bei dem aus logischen Gesetzen oder aus Werten nicht deduzierbaren, schließlich rein tatsächlichen Wesen des Alls nicht mehr suchen. Wer will sich unterwinden, die lebendige Gottheit an menschlichen Maßen zu messen?

6. Naturalismus und Historismus.

Erst mit diesen letzterwähnten Einsichten kommen wir zur abschließenden Formulierung des uns beschäftigenden Problems. Es ist das Problem der Bedeutung und des Wesens des Historismus überhaupt, wobei dieses Wort von seinem schlechten Nebensinn völlig zu lösen und in dem Sinne der grundsätzlichen Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte zu verstehen ist. Das ist ganz offenkundig seit dem Bruche der Aufklärung mit dem kirchlichen und humanistischen Dogma in steigendem Maße der Fall. Zunächst gab das natürliche System der Aufklärung einen Halt und ein Gegengewicht, so daß die Historie

wesentlich in der kritischen Wegräumung der Vergangenheit und allenfalls in dem Aufweis des stets vorhandenen Consensus gentium über die natürlichen Vernunftwahrheiten bestand, wenn man sich für das letztere nicht lieber einfach auf Chinesen und Naturvölker beschränkte. Romantik und historische Schule, Klassizismus und Philologie haben diesen universalen Horizont festgehalten und nur innerhalb seiner die positive Bedeutung des Historischen dann allerdings überraschend reich herausgearbeitet. Das natürliche System verwandelte sich in ein System der universalen Entwicklung des Geistes, und man fand dann die Haltpunkte auf diesem strömenden Ozean immer schwerer. Die einen hielten sich an den Neuhumanismus, die andern an das Nationale, die dritten an die katholische Kirche und viele glaubten an den Fortschritt an sich, sei er nun ökonomisch-technisch oder politisch oder sozial oder wissenschaftlich oder alles das zusammen. Erst von diesen gedanklichen Hintergründen ging die ungeheure historische und philologische Forschung aus, die sich nach und nach über alle denkbaren Zeiten, Gebiete und Themata erstreckt und sich dabei zu einem Inbegriff eigener positiver Wissenschaften verselbständigt hat.

Diesem Historismus steht aber ebenso prinzipiell und umfassend der Naturalismus gegenüber, wobei wiederum der schlechte Nebensinn des Wortes zu vermeiden und dieser als der die gesamte Wirklichkeit umfassende Zusammenhang einer von allem Qualitativen und aller unmittelbaren Erfahrung absehenden Vergesetzlichung zu verstehen ist. Er ist die Unterbauung eines Systems von möglichst mathematisch ausdrückbaren, quantitativen Beziehungsgesetzen unter die Alltagserfahrung des gemeinen Bewußtseins, die Repräsentation der sinnlichen Erfahrungsbilder und ihres gegenseitigen Bezuges durch mathematische Formeln, die aus dem Wesen des bloßen Raumes fließen. Damit ist er die großartigste Befreiung von Zufall und Augenschein, die ungeheuerste Ausweitung und Klarheit, die umfassendste geistige Beherrschung des Wechselnden und Einzelnen, die wunderbarste Unterlage aller Technik, die der menschliche Geist je erreicht hat. Auch bei ihm ist eine sich beständig steigernde Problemerweiterung von den Ausgangspunkten in Mathematik, Astronomie und Physik zur Chemie und von da zur Biologie und zu den neuesten Theorien über die Materie zu verzeichnen, so daß er schließlich trotz des so zufälligen und

begrenzten Ausgangspunktes in der menschlichen Sinnlichkeit als ein allgemeines Prinzip der Weltdeutung und des Weltverständnisses betrachtet werden kann. Und auch hier sind diese ideellen Hintergründe zum Antrieb einer unermeßlichen Einzelforschung geworden, die sich von dem philosophischen Ausgangspunkt und Einheitssinn völlig emanzipiert haben, um als rein positive Wissenschaften die ganze geistige Energie und Aufmerksamkeit zu verschlingen.

Naturalismus und Historismus sind die beiden großen Wissenschaftsschöpfungen der modernen Welt, die der Antike und dem Mittelalter in diesem Sinne unbekannt waren, während umgekehrt die stolzen Wissenschaften der Antike und des Mittelalters, die Metaphysik, die Ethik und die in die letzten metaphysischen Tiefen zurückverfolgte Logik in der modernen Welt verfallen oder subjektivistisch verwüstet sind. Sehr scharf und treffend hat schon Vico diesen Sachverhalt erkannt und innerhalb seiner dem Cartesianischen Naturalismus die Scienza nuova, d. h. den Historismus mit voller Klarheit und Bewußtheit gegenübergestellt. Dabei hat schon er den Unterschied zwischen beiden dahin formuliert, daß es der Naturalismus mit letztlich rein gegebenen, unbegreiflichen Körpergrößen des Raumes zu tun hat, während der Historismus das Selbstverständnis des Geistes ist, sofern es sich um die eigenen Hervorbringungen seiner in der Geschichte handelt. Es sind also die beiden Haupttendenzen moderner Wissenschaft. Aber ihr Verhältnis erhellt erst dann ganz, wenn man sie nicht nur in diesem ihrem Nebeneinander, sondern in der Gemeinsamkeit ihrer Wurzel sieht. Eine solche ist vorhanden, und auch sie ist schon von Vico gesehen worden [45]).

[45]) S. Croce a. a. O. Doch nähert Croce m. E. Vico zu sehr an die romantische Philosophie und Hegel an. Er ist in Wahrheit eine Kombination von Antike, Bacon und Katholizismus in allerdings schärfstem und bewußtem Gegensatz gegen Descartes, den Rationalismus, seine Geschichtslosigkeit und seinen Subjektivismus. Das die Geschichte erzeugende und verstehende Subjekt ist in Wahrheit die absolute Gottheit des Katholizismus und nicht eine Identität von göttlichem und menschlichem Subjekt. Wie der menschliche Geist zu dieser Partizipation an der schaffenden, Geschichte und Erfahrung erzeugenden Vorsehung kommen kann: über diesen Hauptpunkt sagt er nichts. Es ist daher kein Zufall und kein bloßes Ignorieren, daß die Romantik an seinem aus psychologischem Empirismus und katholischem Dualismus gemischten System vorbeigeht. Erwähnt wird er von F. A. Wolf »V. über den Homer«,

Die moderne Philosophie nämlich, wie sie Descartes begründet hat, ist Bewußtseinsphilosophie, Analyse des Bewußtseins auf seinen Inhalt und die sie ordnenden Gesetze hin. Das ist ihr Unterschied von der Antike und dem die antike Philosophie nur religiös umschaffenden Mittelalter, die beide von der Ontologie ausgingen, wie immer sie des Näheren gefaßt sein mochte, und die diesem antiken Grundinstinkt entsprechend auch die logische Philosophie bei Plato und Aristoteles in eine Ontologie umbogen. Noch Augustin, der am nächsten an den Cartesianischen Standpunkt herankam, hat das getan. Dafür standen in der Antike die psychologischen, erkenntnistheoretischen und bewußtseinstheoretischen Probleme des Subjekts wie das Subjekt selbst an der Peripherie des philosophischen Interesses. Ging man aber mit Descartes unter dem Einfluß der modernen Innerlichkeit und unter dem Druck der Uebersättigung an unlösbaren ontologischen Problemen umgekehrt von der Analyse des Bewußtseins aus, so war eben damit jene Doppelrichtung schon gegeben: die Richtung auf die körperbezogenen und allgemeingesetzlichen und die Richtung auf die ichbezogenen und historisch-genetischen Inhalte des Bewußtseins. Descartes und seine Nachfolger richteten sich freilich vor allem auf die ersteren und auf deren mathematisch ausdrückbare Ordnung; sie schufen damit den modernen Naturalismus und unterwarfen ihm im weitesten Umfang die gesamte Philosophie. Doch mühte sich Descartes um die Wechselwirkungslehre, Spinoza um den psychophysischen Parallelismus, Leibniz um die prästabilierte Harmonie, Pascal um die logique du coeur, Malebranche um die Paradoxie der Erlösung und Offenbarung neben dem Weltgesetz; alle wollten damit der historisch-ethischen Welt den Raum sichern, wenn sie diesen Raum auch nicht recht auszufüllen vermochten. Aber im Ausgang vom Bewußtsein liegt mit innerer Notwendigkeit zugleich neben der Richtung auf die Naturwissenschaften die auf die Historie, sobald man dieses Bewußtsein nicht nur im Lichte seiner apriorischen, mathematisch - physikalischen Schöpfungen, son-

---

Museum für Altertumswissenschaft I, 1807, und von Orelli, der ihn mit Niebuhr vergleicht, Leipziger Lit.-Ztg. 18. VI. 1813 und Schweizerisches Museum von Aarau I, 1816. Savigny erwähnt ihn flüchtig, eingehender behandelt F. H. Jacobi seine Aehnlichkeit mit Kant. Ich entnehme diese Daten einer ungedruckten Diss. von E. Auerbach. Der Verf. bringt ihn mit gewissen Grundstellungen des Barock zusammen.

dern a posteriori in dem seiner eigenen genetischen Wandelungen und Erfüllungen sieht. Diese letztere Seite der Sache haben in steigendem Maße die englischen Empiristen herausgeholt, die seit Locke gleichfalls von dem Cartesianischen Prinzip der Analyse des Bewußtseins ausgingen, dieses aber in seinen psychologisch-genetischen Wandelungen nahmen und nun umgekehrt die Erkenntnis als im historischen Prozeß der Erfahrung aus dieser selbst entstanden dachten. Mit Hume ist die historisch-genetische Betrachtung des Bewußtseins und der Uebergang zur Geschichte auch äußerlich entschieden. Er wird selbst zum Historiker, genau wie die französischen Lockeaner zu Historikern des menschlichen Geistes wurden. An Hume hat ausdrücklich Hamanns historischer Antirationalismus angeknüpft und an Hamann Herder, nachdem schon der einsame Vico ähnliche Folgerungen aus dem Empirismus gezogen hatte. Einmal aber derart befreit, ist das historisch-genetische Prinzip, verstärkt durch Leibnizens Kontinuitätsphilosophie und Goethes »lebendige« Naturanschauung, allmächtig geworden und hat nun umgekehrt bei Schelling und Hegel die Naturwissenschaften aufgesogen, indem es zugleich nach einer Logik strebte, welche den Historismus logisierte und zugleich den »Reflexionsstandpunkt« der Cartesianischen und Newtonschen Naturwissenschaft zu neutralisieren wußte. Seitdem leben wir in einer mit ihren Erfolgen und den Zeitstimmungen wechselnden Rivalität von Naturalismus und Historismus. Seit der Soziologie und dem Darwinismus kann man beides oft nicht mehr recht unterscheiden.

Es ist also klar, daß beide nicht bloß tatsächlich nebeneinander stehen, sondern trotz aller Antagonismen aus einer gemeinsamen Wurzel stammen, aus der Bewußtseinsanalyse als Fundament der Philosophie, die ihrem Wesen nach die Interessen bald auf diese, bald auf jene Seiten des Bewußtseins lenkt und überall, wo sie nicht vergessen wird, den Naturalismus hindert Materialismus, den genetischen Historismus hindert bloße Tatsachenhäufung zu werden. Es ist ferner klar, weshalb in der modernen Welt diese beiden Richtungen des Denkens, die überdies sowohl mit dem technischen Bedürfnis als mit dem Orientierungsdrang einer grundsätzlichen Kulturerneuerung zusammentrafen, die beherrschenden Haupttendenzen werden mußten, während die Ontologie und ontologisch begründete Ethik zurücktraten, die das Werk der Antike und des Mittelalters gewesen

waren. Es ist schließlich klar, daß auch die moderne Logik sich vor allem auf diese realwissenschaftlichen Grundlagen stützen und bald das mathematisch-physikalische, bald das historisch-genetische Denken zum Zentrum machen mußte, während die ältere Logik, wesentlich ontologisch und sprachlich verankert, in Metaphysik oder in Allgemeinheiten hängen blieb, die auf diese Realwissenschaften überhaupt nicht eingerichtet waren, und darum bald in diesem bald in jenem Sinne vergewaltigt wurden.

Eben deshalb werden stets von neuem die gegenseitigen Abgrenzungen nötig. Diese Abgrenzungen aber finden Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie; eine logisch-methodische Begründung der Naturerkenntnis und eine sachlich-philosophische Zusammenfassung der Natur sowie Bestimmung ihrer Bedeutung und ihres Sinnes im Gesamtzusammenhang des Wirklichen; ebenso eine logisch-methodische Begründung der Geschichtserkenntnis und eine Zusammenfassung der historischen Wirklichkeit zu den aus ihr hervorgehenden Zielgedanken und Kultursynthesen; beides natürlich so weit und in dem Maße, als es aus den empirischen Forschungen heraus gewonnen werden kann. Die letzte Auflösung der beiderseitigen Probleme wird nur durch Erkenntnistheorie und Metaphysik möglich und erst mit diesen beiden Fragen zusammen wird auch die nach den letzten metalogischen Einheitsgrundlagen der getrennten realwissenschaftlichen, logischen und sachlichen Gebiete lösbar sein. Zunächst aber sind diese Endfragen zurückzuhalten und sind die beiden Haupttendenzen für sich allein zu klären, soweit das möglich ist. Daß das bis zu einem gewissen Grade möglich ist, glauben die bisherigen Ausführungen gezeigt zu haben. Auf die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen wird erst später einzugehen sein, wenn es gilt, in die innerste Struktur des historischen Entwicklungsbegriffes einzudringen, dessen Bedeutung wir im Bisherigen nur als das wichtigste Hauptthema alles Folgenden andeuten und aus seiner empirischen Handhabung verdeutlichen konnten.

Das Wiedererwachen der Geschichtsphilosophie ist also nicht nur praktisch in den Zeitumständen einer ungeheuren Kulturkrisis bedingt, sondern, wie diese Kulturkrisis im Grunde nur die Kulturerneuerung der Aufklärung fortsetzt, so ist die starke Durchsetzung geschichtsphilosophischer Interessen nur die erneute Betonung eines der beiden wesentlichen Motive des mo-

dernen Denkens überhaupt. Beide stehen stets nebeneinander, bedingen sich stets gegenseitig und im Grunde hören sie beide nicht auf, gleichzeitig die bedeutendsten allgemeinen Probleme zu stellen, die nur durch Philosophie und nicht durch positive Einzelforschung beantwortet werden können.

Beide haben in der Gegenwart bedrohliche Entwicklungen eingeschlagen. Der Naturalismus führt schrankenlos zu einer furchtbaren Naturalisierung und Verödung alles Lebens, der Historismus führt in jene relativistische Skepsis, die nicht notwendig metaphysische, aber jedenfalls relativistische Wertskepsis und Zweifel an der Erkennbarkeit wie an dem Sinn des Historischen ist. Das sind dann die bekannten schlechten Nebensinne beider Worte, die man heute fast allein heraushört. Ein phantastischer Mystizismus auf der einen, ein antihistorischer Rationalismus auf der andern Seite möchte die unerträgliche Lage sprengen. Andere fordern die Rückkehr zu Dogma und Gesetz, die man schließlich am großartigsten und synthetisch umfassendsten in der katholischen Kirche findet, und wieder andere glauben, daß eine totale Hinkehr und Rückkehr zur Größe und sinnlich-pantheistischen Leibhaftigkeit der Antike uns von der modernen gräulichen Mischung gröbster Massen- und raffiniert-intellektueller Persönlichkeitskultur erlösen könne[46]). Alles das wird nichts helfen. Wir bleiben

[46]) S. meine Abhandlung »Die Revolution der Wissenschaft«, Schmollers Jahrbuch 1922. Interessant ist Renans »Avenir de la science« und die heutige Auseinandersetzung seines Nachfolgers Anatole France in einem Aufsatz »Mystizismus und Wissenschaft« (übersetzt im Berliner Tageblatt Nr. 528, 1921): »Am klarsten ist, daß unser Vertrauen auf die Wissenschaft, das so stark war, um mehr als die Hälfte gesunken ist. Wir waren überzeugt, daß wir mit guten Experimentalmethoden und scharfen Beobachtungen ziemlich schnell zu einem universellen Rationalismus gelangen würden. Und wir waren nicht weit von dem Glauben entfernt, daß mit dem 18. Jahrhundert eine neue Aera einsetzte. Ich glaube es noch. Aber man muß auch erkennen, daß die Dinge nicht so schnell gehen, wie wir denken. Renan, unser Meister, gesteht selbst, ohne seinen Glauben zu verleugnen, daß der Gedanke, es könne sich heute eine Gesellschaft ganz und gar auf Rationalismus und Experiment gründen, Illusion wäre. Die bewegliche Jugend sucht etwas anderes. ‚Eure Wissenschaft (sagt sie), hat keine Aussichten uns zu beherrschen. Sie ist unmenschlich. Ihre Grausamkeit verletzt uns. Sie zieht uns zu Tieren und Pflanzen herab. . . Sie zeigt uns, daß wir mit ihnen, auf einem Sandkorn verloren, umherirren und verkündet froh, daß die Schicksale der ganzen Menschheit nichts Nennenswertes im Universum bedeuten.‘ Vergebens

auf unser Wissen angewiesen und müssen nur neuen Mut fassen, dieses Wissen philosophisch zu bewältigen. Die Naturwissenschaften bedürfen einer Naturphilosophie, die Herrlichkeit und Größe der modernen Naturerkenntnis einem Ganzen der Weltansicht einverleiben lehrt, und die Historie einer Geschichtsphilosophie, die das gleiche für die Geschichte bewirkt und eben damit den Mut zu einer das historische Material bewältigenden Kultursynthese aufbringt. Auf beiden Gebieten sind heute starke geistige Bewegungen im Gange. Von ihnen soll die Erkenntnis des Wesens und der Probleme des Historismus und damit die Ueberwindung seiner heutigen Problematik den Gegenstand der folgenden Blätter bilden.

Natürlich bleibt darüber und daneben, wie immer wieder hervorzuheben war, das Ganze der Philosophie, das System. Aber das ist nun der Unterschied von der Antike, daß wir nicht mehr so unmittelbar und geraden Weges wie in der Jugend der Kultur auf das System lossteuern können, um von ihm aus die empirischen Dinge zu ordnen und zu bewerten. Sondern wir müssen Ordnungen und Werte zunächst aus den empirischen Wissenschaften herausholen, indem wir den in ihnen liegenden logischen und philosophischen Gehalt aus der empirischen Forschung herausentwickeln und den dabei sich ergebenden Hindeutungen auf die allgemeineren philosophischen Probleme erst folgen. Der Naturalismus, der Historismus und die Wertlehre können und müssen zunächst im logischen Verkehr mit dem Objekt in sich selber geklärt werden, ehe man mit Hilfe des die empirische Erkenntnis überschießenden, in dieser Klärung sich ergebenden philosophischen Gehaltes zum System aufsteigt und aus diesem wieder den empirischen Gebieten Zusammenhalt und letzte Tiefe zuführt. Dabei bleibt die an der empirischen Fassung zunächst haftende philosophische Arbeit immer die sicherere, vom Zwang des Objekts her gespeiste, während das System, auch wenn man an die Eröffnung einer neuen spezifisch philosophischen Er-

---

schreien wir ihr zu, daß wir das Unendliche in uns wiederfinden. . . . ‚Was hat' (sagt sie weiter) ‚die Wissenschaft aus dem Menschen selbst gemacht? . . . Sie hat ihn gelehrt, daß alles in ihm wie um ihn von Schicksalsgesetzen bestimmt wird, daß der Wille nur eine Illusion und der Mensch nur eine Maschine ist, die ihren eigenen Mechanismus nicht kennt.' Die neue Generation macht so der Wissenschaft den Prozeß und erklärt sie des Rechtes die Menschheit zu beherrschen verlustig.« — Es ist bei uns nicht anders.

kenntnisquelle in der eigentlichsten Tiefe des Bewußtseins glaubt, doch immer ein mühseliger menschlicher Denkversuch bleibt, der die Zufälligkeit und Partikularität seiner Ausgangspunkte in menschlicher Sinnesorganisation und Bewußtseinsenge, in menschlichem Werden und menschlicher Geschichte nie verleugnen kann. Die Vorstufen des Systems sind heute wichtiger als das System selbst [47]). Von ihnen ist der Naturalismus glänzend durchgearbeitet, der Historismus seit Kant, Hegel und Comte nicht mehr eigentlich philosophisch durchdrungen worden, die Wertlehre heute noch ein kümmerliches Fragment, das seinerseits die Lösung der Probleme des Historismus zu seiner Voraussetzung hat. So bedeutet das Wiedererwachen der Geschichtsphilosophie, die Durchleuchtung des Historismus und seiner Probleme, auch eine Vorstufe des philosophischen Systems von größter Wichtigkeit [48]).

Aber nicht nur um dieses letzteren willen wird die Untersuchung hier unternommen, sondern um des drängenden praktischen Interesses willen, das der Historismus darbietet. Erkennt man die Normen der Lebensgestaltung nicht mehr im kirchlichen oder seinem Nachkömmling, dem rationalistischen Dogma, dann bleibt nur die Geschichte als Quelle und die Geschichtsphilosophie als Lösung.

---

[47]) S. meinen Beitrag zu »Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen« II 1921. Die vielen Selbstzitate sollen nur zeigen, daß es sich hier überall um längst und allseitig durchgebildete Gedanken handelt, die in meiner bisherigen Arbeit nur allerdings sehr zerstreut waren. Es ist aber System darin trotz allen Mißtrauens gegen die großen Systeme. Ein originelles System ist nur alle paar hundert Jahre möglich, wenn die Vorstufen neu durchgearbeitet sind. Im übrigen s. über Wesen und Möglichkeit der Metaphysik die schönen Ausführungen bei J. Volkelt, Aesthetik III, 1914, S. 494 ff. und bei Driesch a. a. O.

[48]) Eine Darstellung der Genesis des Naturalismus und seiner philosophischen Bezüge gibt das vortreffliche Buch Ernst Cassirers, »Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit«, Bd. I und II in 2. Aufl., 1911; Bd. III, 1920. Der Historismus ist dabei berührt, aber mehr nebenbei. Die Systematik des Naturalismus gibt von einem stark naturalistisch-apriorischen Standpunkt derselbe Verf. in »Substanzbegriff und Funktionsbegriff«, 1910. Ich folge hier mehr der Auffassung Bechers. Die Genesis des Historismus ist noch nirgends analog dargestellt worden. Vieles findet sich bei Fueter, Croce und vor allem Dilthey. Für die Zeit seit Hegel und St. Simon werde ich im 3. Kapitel die erste zusammenhängende Untersuchung geben. — Auch an F. A. Langes immer neu aufgelegte Geschichte des Materialismus ist zu denken. Mein Buch bemüht sich, ein Gegenstück zu diesen

Kapitel II.

Ueber Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge und ihr Verhältnis zu einem gegenwärtigen Kulturideal.

1. Ausgangspunkt der Maßstabbildung von der historischen Individualität.

Das erste Kapitel brachte als wichtigstes Ergebnis des in ihm gegebenen Ueberblickes über die Gesamtlage unseres Problems die Befestigung und Begründung der heute allgemeinen Einsicht, daß Geschichtsphilosophie nicht eine Systematik des Geschichtsverlaufes, eine teleologische Konstruktion der stufenweisen Zweckverwirklichung sein könne. Der Grund ist nicht sowohl die dann drohende Herabsetzung aller handelnden Subjekte zu Marionetten und die hierbei stets begangene Vergewaltigung der empirischen Geschichte. Von beiden war überhaupt gar nicht die Rede, weil es gar nicht bis zu diesen Fragen kam. Der Grund ist der entschlossene und durchgängige Realismus der modernen Historie, die überall so streng als möglich von den kritisch gesicherten Tatsachen der Ueberlieferung und von dem individuellen Sinn und Charakter aller historischen Schöpfung ausgeht. Der Ausgang der formalen Geschichtsphilosophie oder Geschichtslogik erfolgt genau so von den Leistungen der empirischen Forschung aus wie der der Naturphilosophie und Naturlogik von den exakten und streng beschreibenden Naturwissenschaften aus. Eine metaphysische Denkweise ist damit nicht geleugnet, aber sie vermöchte doch hier wie dort den Realwissenschaften und ihren Ergebnissen nur Deutungen und Zusammenhänge zu unterbauen, kann aber niemals in diese selber als Tatsachenerkenntnisse begründend eingreifen. Ebensowenig ist damit eine ethische Richtung auf ein großes Sollen der Menschen geleugnet, nur erklären sich aus jenem Sollen nicht die konkreten Bildungen; vielmehr muß jene Soll-Richtung selbst erst aus der sie freilich vielfach hemmenden und verkehrenden historischen

Arbeiten zu sein. — Die beiden, im Grunde sehr verwandten, Bücher von Rickert und Xénopol behandeln doch nur einen Teil der Probleme des Historismus, und auch in bezug auf diesen kann ich mich ihnen nur teilweise anschließen. Immerhin aber hat Rickert die Bahn eröffnet.

Wirklichkeit heraus gefunden werden. Der moderne Realismus der zu voller Kunst und Sicherheit gelangten historischen Methode erlaubt keine Konstruktion in der Art Hegels oder Fichtes oder auch Spencers und Comtes mehr, sowenig wie die modernen Naturwissenschaften eine Rückkehr zu der Naturphilosophie Novalis' oder Schellings erlauben.

Was aber bleibt dann als Aufgabe der materialen Geschichtsphilosophie? In erster Linie nichts anderes als die Gewinnung eines Maßstabes, eines Ideals, einer Idee der von der jeweiligen Gegenwart — diese im großen als Gesamtsituation und Ergebnis von Jahrtausenden gesehen — zu schaffenden neuen Kultureinheit. Die materiale Geschichtsphilosophie ist naturgemäß teleologisch. Wie sollte das anders sein? Aber es ist nicht die Teleologie des objektiv konstruierbaren und vom letzten ewigen Zweck aus gesehenen Weltverlaufes, sondern die Teleologie des seine Vergangenheit zur Zukunft aus dem Moment herausformenden und gestaltenden Willens. Das erstere kann es nur für ein göttliches Wissen geben, wenn eine solche Einheit des Gesamtverlaufes überhaupt existiert und nicht vielmehr der eigentliche ewige Zweck in der Vollendung der Individuen liegt, deren innere Geschichte dem Historiker nur zum winzigsten Teil bei einigen Exemplaren leidlich bekannt ist, für Gott aber vermutlich der eigentliche Sinn des Ganzen ist, weswegen es von ihm aus gesehen auch ganz gleichgültig sein mag, ob diese Vollendung am Anfang, in der Mitte oder am Ende des Geschichtsprozesses oder sonstwo erfolge. Das zweite aber ist ein für die Menschen und zwar als jeweilige, hier oder dort zusammengeballte Gesamtmasse lösbares und lösungsbedürftiges Problem. In ruhigen Zeiten der Auswirkung begonnener Entwicklungen wird es wie ein kontinuierlicher Fortschritt, wie eine bloße fortwährende Steigerung und Ziehung der Konsequenzen erscheinen, woher dann die Rede vom Fortschritt stammt. In katastrophenhaften und revolutionären Zeiten wird es die Schaffung einer neuen Kulturidee aus den vorhandenen Elementen sein, und man wird dann von ewigen Vernunftidealen reden, auf die man zurückgreifen müsse, oder von Umbildungen des historischen Erbes zu neuen Kulturgehalten oder von der Umkehr zu verlassenen Autoritäten und Substantialitäten oder von neuen Offenbarungen und Erleuchtungen, was schließlich alles bei der Notwendigkeit, Altes und Neues zu verbinden, doch ein bißchen auf dasselbe hinausläuft.

Das also ist — jedenfalls auf den ersten Blick — der Sinn einer materialen Geschichtsphilosophie. Ihre Bedeutung ist wesentlich eine praktische, ethische, wenn man das Wort Ethik mit den Griechen in diesem weiten Sinne verstehen will, oder kulturphilosophische. Eine solche eigene und gegenwärtige Kultursynthese kann nicht geschaffen werden ohne weiten Ueberblick über die Geschichte und ohne Befragung ihrer bisherigen Werte und Gebilde. Daraus ergibt sich dann natürlich ein großer und breiter begrifflicher Zusammenhang und ein tiefgreifendes Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen den Beurteilungen der Vergangenheit und denen der Gegenwart und der aus ihr heraus zu entwickelnden Zukunft. Allein dieser ganze große Zusammenhang ist ein praktisch und normativ mitbedingter und soll dem eigenen sich in die Zukunft hineinbohrenden Schaffen Inhalt und Richtung geben. Das ist die einzig mögliche philosophische Bewältigung des Historismus und steht im Einklang mit der heute sich überall durchsetzenden Einsicht von der in letzter Linie praktischen Bedingtheit und Abzweckung aller Erkenntnis, die allem Endlichen gegenüber niemals Erkenntnis bloß an sich, sondern zugleich Auslese und Gestaltung des Endlichen in dem Dienste der Entfaltung und Steigerung des Geistes ist. Erst an dem Religiösen bricht sich dieser Sturm und Drang des Schaffens, weshalb das Religiöse auch nicht mehr Erkenntnis, erkennende Bearbeitung und Ordnung des Wirklichen, ist. Den Zusammenhang dieser Ruhe im Religiösen mit dem unendlichen Schaffen der Geschichte zu ahnen, ist daher das höchste Ziel aller Lebensweisheit, geht aber weit über alle lösbaren Aufgaben einer Geschichtsphilosophie hinaus. Diese kann sich zunächst und zuerst nur das Ziel stecken, die Ueberfülle historischen Lebens und Wissens zu meistern durch Einfügung in die Richtung, die unser gestaltender Wille befolgen soll. Alles Weitere kann erst daraus herausgeholt werden, wenn ein Weiteres noch notwendig sein sollte.

Es ist dieses Ziel also das runde Gegenteil jeder rein kontemplativen Haltung zur Geschichte. In der Tat ist auch durch eine solche, wenn sie den Anspruch erhebt, aus dem letzten Weltgrunde heraus Folge und Notwendigkeit des Geschehens zu verstehen, ein übermenschliches Unternehmen und eine Ertötung des praktischen Willens, der vielmehr die Unbestimmtheit der Zukunft und die Zusammenraffung des historischen Materials unter Gesichtspunkten des Ideals bedarf. Die Philosophen dieser Art haben

daher auch stets im Quietismus geendet. Wenn dagegen reine Historiker der bloßen Kontemplation sich zuwenden und die großen Zusammenhänge lediglich als seiend und werdend betrachten, wie das ein so großer historischer Genius wie Ranke getan hat, so halten sie damit zunächst den rein empirischen Rahmen ein und erzeugen damit nicht Geschichtsphilosophie, sondern Voraussetzung und Unterlage einer solchen. Freilich geht eine solche Stellung der historisch-empirischen Aufgabe in Rankes »Weltgeschichte« schon sehr nahe an die Geschichtsphilosophie heran und rührt hier dadurch an die Gefahr des Ranke oft vorgeworfenen Quietismus. Er ist bedenklich nahe an die kontemplative Geschichtsphilosophie herangerückt, unterscheidet sich dann aber doch immer wieder von ihr dadurch, daß stets von neuem der rein empirisch verknüpfende und feststellende Sinn des Unternehmens betont wird. So entfaltet Ranke einen wundervollen Reichtum vergleichender, zusammenfassender, überblickender Beobachtungen, die doch immer wieder vor dem rein empirischen Geist des ganzen Unternehmens Halt machen. Aber das Verfahren Rankes ist insoferne für unseren hier aufgestellten Satz sehr lehrreich, als er bei diesem universalhistorischen Ueberblicke auch die Bewertungen naturgemäß nicht unterlassen kann und will. Da zeigt sich dann aber naturgemäß der Zusammenhang seiner Bewertungen mit seinem eigenen Standort und seinen eigenen Idealen der Zukunftsgestaltung. Deshalb konnte und mußte er auch fordern, daß die universalhistorische Konstruktion von jeder Generation mit neuen Zielen auch neu unternommen werden müsse, während er gleichzeitig doch als Aufgabe des Historikers die völlig objektive Kontemplation des Göttlichen und Wirkenden in der Geschichte bezeichnet [49]). In diesen Widersprüchen

[49]) Es seien zur Veranschaulichung hier ein paar Sätze aus H. Onckens »Aus Rankes Frühzeit« 1922 notiert. S. 70: »Der greise Historiker schien, hingerissen von dem universalen Fluß aller Dinge, den er in der Jugend in geordnete Kanäle zu fassen versucht hatte, die reine Bewegung als das letzte Wort der Weltgeschichte zu empfinden, und jenes natürliche menschliche Bedürfnis, die großen Erscheinungsformen des historischen Lebens auch in einem ruhenden Bild statisch und einheitlich (einzeln) zu erfassen, wieder geringer einzuschätzen als den Antrieb, den Fluß des Geschehens, die lebendige göttliche Wahrheit als solche zu erkennen.« S. 72: »Das politische Intermezzo (seiner Zeitschrift) war Schicksal und Notwendigkeit. Er brauchte es. Die Stufen seines Bildungsweges, der Anschauung aus den Quellen heraus, haben wir

zeigt sich die bei ihm nicht gelöste Verbindung rein empirischer Forschung, kontemplativer Konstruktion und gegenwartsbedingter Wertung. Die beiden letzteren Elemente aber stehen im Widerspruch. Soll wirklich eine philosophische Bewältigung der Geschichte stattfinden, dann muß auch das letzte unter ihnen in seiner vollen Bedeutung und Problematik herausgeholt werden, und alle Kontemplation kann erst von ihm aus entspringen und von ihm aus als Hintergrund und Untergrund entwickelt werden. Denn die Kontemplation kann doch schließlich nur einen Wert- und Sinnzusammenhang des Ganzen schaffen, dann aber muß sie durch die Entscheidung der auf dem eigenen Standort sich drängenden Wert- und Sinnfragen hindurch. Rankes Hauptwerke und eigentliches Denken entstanden in der halkyonischen Stille des Vormärz und so mochte er rasch über die Wertprobleme seines eigenen Standortes in der Kontemplation hinausgehen. Schon seine Nachfolger in den drängenden Kämpfen um die nationale Einigung konnten das nicht mehr. In der Gegenwart vollends haben sich die praktischen Kulturprobleme des Momentes fortwährend neu gesteigert und verwickelt. Die Aufgabe

---

durchmessen: sie mußten ihre letzte Ergänzung und Vollendung in der Anschauung aus dem Leben selber finden, insbesondere in den unmittelbaren Anregungen der politischen Gegenwart.« Aehnlich hat sich Ranke ja auch mit dem religiösen Problem seiner Gegenwart auseinandergesetzt, wie sein Briefwechsel zeigt; es waren damals die beiden allein flüssig gewordenen Kulturprobleme. Dazu dann S. 74: »Aber wie von dem religiösen Impulse ließ Ranke sich auch von dem politischen Interesse nur beflügeln; in die historische Erkenntnisarbeit selber, in jenen Dienst, den er als Priester am Altar der historischen Wahrheit versehen wollte, ließ er beide nicht übergreifen.« Was heißt dies »beflügeln«? Darin liegt das Problem. — Ganz klar ist sich Niebuhr darüber, daß Geschichte stets nur aus Analogie mit der Gegenwart und von einem Wertsystem der Gegenwart aus geschrieben werden kann, Moritz Ritter S. 318—320. Im übrigen s. ebendort die Erläuterung der Rankeschen Ideen oder Tendenzen, S. 368: »Näher wird dieses Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Idee von dem Gedanken aus beleuchtet, daß alle Wirklichkeit in Bewegung ist; geht nun die Bewegung auf eine ‚größere Vortrefflichkeit', so ist es ‚Bewegung nach der Idee' oder, was jetzt als gleich genommen wird, nach dem Ideal: ‚alles Leben' heißt es dann weiter, ‚trägt sein Ideal' in sich.« Mit dem Ideal aber ist die Gegenwarts- und Zukunftsbeziehung gesetzt. Ueber das Rankesche Kulturideal mit seiner starken Betonung des Zusammenhangs von Staat, Nation und Religion s. S. 386—397. Ueber Rankes Maßstäbe und deren Zusammenhang mit der Gegenwart s. S. 412 f.

der philosophischen Bewältigung der Geschichte ist daher immer leidenschaftlicher gestellt worden und sie kann sich nicht beruhigen bei einer vorsichtig bis an die Grenze des kontemplativ erfaßten Allzusammenhangs vorgeschobenen Empirie und einem damit ebenso vorsichtig verwobenen Wertsystem der europäischen Humanität und möglichster politisch-sozialer Ruhe. Wir müssen klar und scharf die Bedeutung des Wertproblems, seinen Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Standort, seine Aufstellung und Lösung aus dem historischen Horizont heraus in den Vordergrund stellen und die universalhistorische Kontemplation kann sich erst von da aus als darin mitenthalten und gefordert entwickeln. Es wird später davon noch eingehend die Rede sein müssen. Vorerst kann die Frage nach dem Verhältnis beider zurückgestellt werden.

Es bleibt also in erster und entscheidender Linie die Aufgabe der materialen Geschichtsphilosophie jene oben bezeichnete praktisch-ethische, und diese führt hinein in das Problem der Maßstäbe, mit denen wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft messen, damit zugleich in das Problem, wie diese verschiedenen Maßstäbe sich zueinander und zu einem universalen, allgemeingültigen verhalten.

Wie aber ist dann der Weg von der empirischen Historie, von der Geschichtslogik der tatsächlichen Forschung aus, zu diesem material-geschichtsphilosophischen Ziel einer gegenwärtigen Kultursynthese zu finden? Ein anderer Ausgangspunkt ist nach allen bisher charakterisierten Voraussetzungen, bei dem Bekenntnis zum historischen Denken und zum historischen Realismus, bei der Festlegung der eigentlichen Geisteswissenschaften auf den modernen Historismus unmöglich. Von diesem Ausgangspunkt aus muß gearbeitet werden. Und in der Tat gehen von ihm Richtlinien aus, die uns auf dieses Problem nicht nur hinweisen, sondern auch seiner Lösung entgegenführen. Nur führt dieser Weg etwas langsamer zum Ziel und macht er verwickeltere Gedankengänge nötig, als es das auf rasch erreichbare, eindeutige und radikale oder, wie man gerne sagt, absolute Ziele gerichtete Durchschnittsdenken zumeist gerne haben möchte. Die empirische Geschichtslogik konstituiert ihre Gegenstände durch eine in ihnen sich wesentlich verwirklichende Sinneinheit und zieht demgemäß große Menschengruppen und große Zeiträume zusammen zu individuellen Sinneinheiten, zu deren Er-

zeugung sich die im übrigen psychologisch verständlichen und durchsichtigen Vorgänge vereinigen, freilich ohne einen solchen Sinn restlos und ausschließlich zu verwirklichen. Das aber heißt, wie schon oben hervorgehoben, daß der jedesmal individuelle Sinn zugleich ein relativer Wert ist, der nur von einem die unendlichen Wertmöglichkeiten in sich virtuell tragenden Sinn geschaut und gefühlt werden kann. Der individuelle immanente Wert eines historischen Gebildes muß daher zuerst stets an sich selbst gemessen werden, aber er wird doch zugleich immer außerdem und überdies an einem allgemeinen Wertzusammenhang gemessen, wenn dies letztere auch von dem Historiker nicht ausgesprochen zu werden braucht. Jeder Historiker tut das zum mindesten im Stillen und der Leser auch. Nun kann aber gar kein Zweifel sein, daß dieser allgemeine Wertzusammenhang in der historischen eigenen Situation des Betrachters entsteht und sich zugleich aus den angeschauten historischen Sinngebilden bereichert und berichtigt. Jeder gebraucht Maßstäbe zur Beurteilung historischer Gegenstände, die über die bloß immanente Erscheinung des vorliegenden Sinnes oder Wertes hinausgehen, und diese Maßstäbe sind es naturgemäß, die er auch auf die Gestaltung der eigenen Zeit und seiner Gegenwartskultur verwendet oder angewendet wissen will. Wie aber gewinnt er diese Maßstäbe, wenn er sie doch nicht einem jakobinischen Naturrecht entnehmen kann, sondern selber erst aus der Fülle der historischen Erfahrung und Anschauung herausholt. Hier liegt einer der häufigsten und schwierigsten Zirkel unseres Denkens vor. Er gilt nicht bloß für den Historiker, er gilt für den Menschen überhaupt und jeder Zeit; nur in so komplizierten und historisch hellen Zeiten wie der Gegenwart ist er ein Problem des allgemeinen Bewußtseins. Der Schwebezustand zwischen gewesenem, gegenwärtigem und zukünftigem Sinn: das ist die geistige Unruhe, aus der das Problem entspringt, und enthält die Bewegung, die zur Lösung treibt.

Als die Orientalisierung der hellenischen Kultur in den Diadochenreichen den alten Besitz mit Verwilderung und Auflösung, Ueberfeinerung und Spezialistentum zugleich bedrohte, da hat eine historische Selbstbesinnung stattgefunden und eine bewußte Renaissance des Attizismus gegen den Asianismus eingesetzt. Als die Krisis des Spätmittelalters überall nach Erneuerung und Wiedergeburt rief, da ging man auf die Quellen, die geistlichen

und dann die weltlichen, zurück und hat in Reformation und Renaissance die alten historischen Grundlagen neubelebt. Alles das ist freilich bei der Abwesenheit des modernen Historismus in sehr dogmatischen Formen geschehen, aber es ist doch das immer neue und selbige Problem des Rückgangs der Gegenwart auf ihre historischen Quellen, eine Beurteilung des Historischen, die zur Umgestaltung der Gegenwart zugleich führt, der enge Zusammenhang der Bewertung des Vergangenen mit der Gestaltung der Zukunft. Als dann später der von den Lasten der Geschichte sich emanzipierenden Aufklärung Romantik und Historie gegenübertraten, da war dieses selbe Problem nur unter mehr historische Gesichtspunkte gerückt, wenn auch die Dogmatisierung des angeblich germanisch-christlichen Mittelalters das historische Denken in noch sehr harte dogmatische Banden fesselte. Heute ist es dasselbe Problem von neuem: aus der Wertbeurteilung des Gewesenen die Gegenwart erneuern und doch zugleich jene Wertbeurteilung aus den Bedürfnissen und Horizonten der Gegenwart gewinnen. Hierin, in dieser unlöslichen Verbindung von Gegenwartslage und Vergangenheitsbewertungen, liegt das eigentliche Problem, nicht in der Frage nach den Maßstäben einer isolierten, rein kontemplativ und absolut bewertenden Stellung zu den gewesenen Dingen. Das Maßstabproblem ist aufs engste verknüpft mit dem der Renaissancen, bedeutet neue Betrachtung der Gegenwart aus dem Vergangenen und neue Betrachtung des Vergangenen aus der Gegenwart. Die heutige Lösung des Problems ist nicht mehr mit einfachen, in Wahrheit stets doch nur scheinbaren Dogmatisierungen eines oder mehrerer Momente der Vergangenheit zu lösen, sondern muß aus der konkreten historischen Forschung und Erkenntnis heraus gelöst werden. Und da ist es die Bedeutung der formalen Geschichtsphilosophie oder Geschichtslogik, aus dem logischen Verständnis der empirisch-historischen Forschung heraus den entscheidenden Punkt des historischen Denkens und Schauens zu finden, von dem aus es zu den allgemeinen logischen Grundlagen der Lösung des vorliegenden Problems kommen kann [50]).

[50]) Vgl. dazu meine Aufsätze »Was heißt Wesen des Christentums«, und »Dogmatische und historische Methode«, Ges. Schriften II, sowie mein Buch »Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte«. Daran ist mir das Problem zum erstenmal aufgegangen und seitdem immer weiter gewachsen

Dieser entscheidende Punkt ist zunächst die Individualität des historischen Gebildes und die in der ganzen Forschung angestrebte Objektivität, jedes Gebilde zunächst nur an seinem eigenen Wollen und Gehalt zu messen, die immanente Kritik, wie man es auch genannt hat. Sie setzt eine möglichst unbefangene Einfühlung in fremde historische Sinntotalitäten voraus unter Fernhaltung aller eigenen Wünsche und Ideale, die der Betrachter gegenüber dem Leben haben möge. Daß etwas derartiges zwar immer nur annähernd, aber doch mit gewaltigem Erfolge und tiefster Wirkung möglich ist, das hat die historische Forschung bereits unwiderleglich durch viele ihrer Meisterwerke dargetan. Dadurch allein ist ja auch die Zufuhr neuer Kräfte und Erleuchtungen aus der Historie heraus möglich. In diesem Begriff des Individuellen, wie ihn wesentlich die Romantik in die Historie eingeführt und bewußt gemacht hat, liegt die erste Anwendung der Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge. Es ist die Messung jedes Gebildes an seinen eigenen Idealen und Möglichkeiten. Das steckt in der fruchtbaren modernen Theorie des jeweiligen Kunstwollens und gilt auch von allem Uebrigen, vom Staatswollen, Rechtswollen, Gesellschaftswollen usw. Von hier aus muß das ganze Maßstabproblem aufgerollt werden.

2. Verschiedene Versuche, Historisch-Individuelles und Allgemeingültiges zu verbinden.

Da Windelband-Rickert unter Anschluß an gewisse Gedanken Lotzes diesen Begriff der Individualität für die empirische Geschichtslogik am energischsten in den Mittelpunkt gestellt haben, so mag die weitere Betrachtung auch hier zunächst ihren Spuren folgen. An und für sich geht der Gedanke schon auf die ganze Romantik und auf die mit ihr in naher Beziehung stehende deutsche historische Schule zurück und hat später neben Windel-

und zentraler geworden. Mit dem Maßstabproblem beschäftigt sich in ganz ähnlicher Weise Croce, s. Theorie und Geschichte der Historiographie. Von den Historikern hat sich Ottokar Lorenz in »Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben« I, 1886, S. 75 ff., eindringend beschäftigt und sich dabei auch kritisch gegen den immer noch ziemlich dogmatisch verwendeten Maßstabbegriff der Humanität gewendet, wie ihn noch Droysens »Grundriß der Historik«, 1868, vertritt. — Zum Problem der Renaissancen allernand Interessantes bei Josef Nadler, Berliner Romantik, 1921.

band-Rickert vor allem bei Dilthey eine freilich logisch sehr viel weniger geklärte, aber äußerst feinfühlige Vertretung gefunden. Alle diese Denker, an die wir dann noch einige ganz andersartige anreihen werden, streben freilich unter dem Einfluß bisheriger christlicher und dann rationaler Maßstäbe doch vorwiegend auf den Gedanken einer Gewinnung des Kontemplativ-Allgemeinen aus dem Historisch-Individuellen, einerlei ob sie dann zu einem positiven oder negativen Ergebnis kommen. Die praktische Bedeutung des ersehnten oder gefundenen allgemeinen Wertes für die neue gegenwärtige Kultursynthese tritt dabei zurück oder ist selbstverständliches Nebenergebnis. Doch werden wir sehen, wie in diesem Streben an verschiedenen Stellen dieser Zusammenhang immer deutlicher wird. Das gültige und ideale Wertsystem nicht nur rückwärts aus historischen Individualitäten gewinnen und auf sie beziehen, sondern in ihm selber eine historische Tat und damit gegenwärtige individuelle Synthese sehen: das wird bei einem Ueberblick über die versuchten Problemlösungen sich als die wesentliche Fragestellung und eigentliche Schwierigkeit ergeben.

Folgen wir also zunächst diesen Problemlösungen und gehen wir von dem Begriff des Empirisch-Historisch-Individuellen zunächst aus, um von da aus die immer weitere Verwickelung und Zuspitzung des Problems zu gewinnen, und nehmen wir den Ausgangspunkt zunächst bei dem Individualitätsbegriff der empirischen Historie, wie ihn Rickert entwickelt hat.

»Individuell« bedeutet hier nicht den Gegensatz gegen Gesellschaft oder Typus oder Masse oder Gesamtzusammenhang, sondern den Gegensatz gegen die Abstraktheit des allgemeinen Gesetzes, also die Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit und Besonderheit der historischen Gegenstände, mögen sie nun eine Epoche, eine Kulturtendenz, einen Staat, ein Volk, Massenzustände, Klassenrichtungen oder eine einzelne Person betreffen. Ebendamit ist denn auch gesagt, daß diese individuellen Gegenstände durchaus nicht des begrifflichen Charakters entbehren; nur ist der Allgemeinbegriff hierbei nicht der des Gesetzes im Verhältnis zum Einzelfall, sondern der der Lebenseinheit zu ihren Elementen, keine abstrakte Fassung immer gleicher Vorgänge, sondern die immer noch anschauliche Repräsentation unzähliger Einzelvorgänge in einem sie zusammenfassenden Ganzen. So sind Begriffe wie Deutschtum, Antike, Renaissance, Katholizismus zu verstehen; aber auch alle Wirkungszusammenhänge wie der

70er Krieg oder das Fridericianische Preußen, ja schließlich die ihren Helden als möglichste Einheit begreifende und erklärende Biographie fallen derart unter das begriffliche Denken. Welcher Gegenstand von dem Forscher ergriffen wird, das hängt von seiner Wahl des ihn interessierenden Themas ab, womit er aus der unendlich flutenden Möglichkeit historischer Gegenstände einen herausnimmt, hier den Fluß sozusagen zum Stehen bringt und die diesen Gegenstand bedingenden Vorgänge genetisch untersucht. Wie ein Scheinwerfer leuchtet er den Strom der Ueberlieferung ab und erleuchtet dabei mit weiter oder enger gespanntem Lichtkegel die von ihm erfaßte Stelle. Er wird freilich in der Regel solche Gegenstände herausgreifen, die von einer großen, tatsächlichen, weite Gebiete beeinflussenden Wirkung sind, und wird überdies den hierbei erwachsenden Wirkungszusammenhang mit jenem Kausaldenken erleuchten, das rückwärts jeden Moment von seinen Bedingungen her, soweit die Quellen ausreichen, verständlich macht, aber nicht nach vorwärts aus ihnen das Ergebnis sicher konstruieren kann. So kann er der Reihe nach größte und kleinste Gegenstände herausgreifen und auch sie wieder in der Zusammenschau zu vereinigen suchen, wobei freilich, je weiter die Zusammenschau ausgreift, um so mehr ein Gefüge von Abstraktionen entsteht, das an Stelle der Unendlichkeit der realen Vorgänge tritt. Aber auch alle Abstraktionen, und wäre es die Abstraktion eines Begriffs und einer Geschichte der Menschheit, würden Individualbegriffe bleiben. Durch nichts wird diese Sachlage einfacher beleuchtet als durch die berühmten Worte Rankes, daß es jedesmal nur darauf ankomme, zu verstehen, wie »es« gewesen ist, und daß jede Epoche unmittelbar sei zu Gott, kein Mittel und Durchgang zu etwas anderem, sondern etwas individuell in sich selbst Lebendiges. Aehnlich hat ja auch Jakob Burckhardt die rein theoretisch-kontemplative, alles in seiner Individualität begreifende Tätigkeit des Historikers verstanden, wenn er auch nicht wie Ranke den Staat als Objekt bevorzugte. Politische und Kulturgeschichte machen für die Methode keinen Unterschied und rücken überdies bei wirklich genetischer Forschung, bei der Ausbreitung über das ganze Geflecht der Zusammenhänge und Wechselwirkungen, immer näher zusammen. Die Geschichtschreibung ist heute in der Tat zur Kulturgeschichte geworden, aber bei der Unmöglichkeit, den ganzen Zusammenhang der Kultur einer Epoche gleichzeitig zur

Darstellung zu bringen, muß hier dann doch wieder der Forscher die einzelnen Stränge des Geflechts sondern und jeden für sich zur Darstellung bringen, freilich auf dem Untergrunde eines allgemeinen Begriffs vom Gesamtwesen der Epoche. Gerade dieser allgemeine Begriff selbst ist aber ein individualwissenschaftlicher, historischer Begriff, die höchste und schwierigste Leistung der historischen Abstraktion.

Die verbleibenden Schwierigkeiten einer solchen Geschichtslogik, die vor allem die Einordnung typischer Entwicklungsverläufe, soziologischer Gesetze, allgemeiner Tendenzen in die individualwissenschaftliche Begriffsbildung betreffen, können hier nicht wieder weiter erörtert werden; genug, daß diese Theorie den entscheidenden Grundzug des historischen Denkens überhaupt allerdings trifft. Wohl aber muß der starke und grundsätzliche Gegensatz eines solchen Denkens gegenüber dem mathematisch-mechanischen auch hier nachdrücklich hervorgehoben werden. Denn das erst beleuchtet die große Schwierigkeit, auf dem Gebiete der Historie vom Begriff des Individuellen zu dem des Allgemeinen zu kommen. Es kann kein Seins-Allgemeines sein, das uns in der Historie für unsere Hauptfrage nichts helfen würde und das auch tatsächlich nur in blassesten Umrissen erreicht werden könnte. Es muß ein Sinn-Allgemeines sein. Wie aber ist das vom Individuellen aus überhaupt zu erreichen? Hier läßt uns, wie später näher zu zeigen ist, die Windelband-Rickertsche Theorie im Stich, und wir müssen unsere Umschau weiter ausdehnen.

Es ist die große Hauptfrage, die uns gegenwärtig beschäftigende Frage, die sich hier einstellt, die Frage nach den begrifflichen Mitteln, mit Hilfe deren aus der Historie selbst heraus letzte Maßstäbe und Einheitswerte gewonnen werden können oder: auf welche Weise kann das konkret verstandene geschichtliche Leben an Maßstäben seines Sinnes und Wertes gemessen und eine momentane Lage diesen Idealen nach Möglichkeit entgegengeführt werden? Die Antwort ist zunächst erschreckend. Der wesensnotwendige Relativismus des genetisch-historischen Denkens scheint in hoffnungslosem und wurzelhaftem Gegensatz gegen jeden Gedanken eines allgemeingültigen, absoluten Zieles der Geschichte zu stehen und scheint es völlig unmöglich zu machen, eine historische Krisis in der Richtung auf solche Ziele hin zu lösen. Es ist bekannt, daß Renan aus diesem Sachverhalte eine

grenzenlose Skepsis gerade als Folge des historischen Denkens gefolgert hat, und daß gerade seichte Historiker und historisierende Philosophen von jener Kunst, mit billigen Mitteln zu Geistesreichtum und Tiefe zu gelangen, reichlich Gebrauch gemacht haben. Aber auch für die Großen und Größten entstanden hier die schwierigsten Fragen. Für einen Jakob Burckhardt wurde die Historie ein ästhetisch-kontemplativ-theoretisches Verhalten des Denkens zu den Dingen, das philosophisch seinen Abschluß in einem sehr begreiflichen Pessimismus fand. Ein Ranke entzog sich der gleichen Konsequenz nur durch Anklammerung an freilich ziemlich undeutliche Reste des christlichen Offenbarungs- und Erlösungsglaubens. Im allgemeinen verhüllt und verbirgt man sich am liebsten das Problem oder überspringt es mit praktischen Bedürfnissen oder Uebereinkömmlichkeiten, geht also sofort in gegenwärtige Lebensprobleme hinein, um mehr oder minder naiv ihre Lösungen zum Ideal überhaupt zu machen. Am verbreitetsten ist ein gewisser spielerischer Pantheismus, der die historischen Individualbildungen als Ausformungen des in allen gegenwärtigen Allgeistes betrachtet, obwohl ein solcher antirationaler Individualismus und Pluralismus allem begrifflichen Sinn des Pantheismus widerspricht; es ist ein Rest Hegelschen Weltgefühls ohne die strengen Hegelschen Gedanken, eine sentimentale Gedankenlosigkeit. Stärkere Willensmenschen greifen angesichts des dramatisch-willensmäßigen Charakters der Historie zu rein gefühlsmäßig begründeten Maßstäben, wie Größe und Macht des nationalen Staates, oder zu den Werten einer ganz persönlichen Innenkultur des Geistes; aber sie entwickeln das nicht aus irgendeiner inneren Notwendigkeit; oder, wenn sie es tun, so vergewaltigen sie nur allzu oft damit die unendliche Weite und Fülle des Historisch-Wirklichen von einem sehr partikularen Standpunkte aus. Und schließlich am hilflosesten bleibt hinter dieser individuellen Lebensfülle die Lehre zurück, die nur an das Allgemeinverständlichste appelliert, das überhaupt unterhalb der Sphäre der Vernunft liegt, an den wohlverstandenen Egoismus und an das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl, wobei sie den Menschen vorschreibt, ihr Glück wesentlich in einer rationellen Gesellschaftsverfassung und der Erhaltung und Steigerung des Gattungslebens an und für sich zu sehen[51]).

[51]) Vgl. Arvid Grotenfeldt, Die Wertschätzung in der Geschichte, Leipzig 1903; auch die nur im Manuskript gedruckten, aber weitverbreiteten »Aeuße-

Wie steht es nun in Wahrheit an diesem Punkte? Eines ist klar und muß aufs nachdrücklichste hervorgehoben werden: wir befinden uns damit in einer neuen Region des Gedankens, die dem empirischen Erforschen und Erklären der gegebenen Seinswelt als eine ganz andersartige gegenübersteht, sowohl dem naturwissenschaftlichen als dem historischen Denken, die beide zusammen Ordnung und Begreifen der Seinswelt sind. Wir befinden uns mit der neuen Frage in der Region der normativen Ideen, der Idealbildung, die aus dem selbständigen Gefühl einer Verpflichtung unseres Daseins zur Verwirklichung an sich selber gültiger Werte hervorgeht und deren Anerkennung daher lediglich aus einer Anerkennung dieser Verpflichtung selbst begründet werden kann. Ueber diese Verpflichtung selbst zu streiten, hat keinen Sinn, sie kann nur anerkannt oder verworfen werden. Ueber diesen Hauptpunkt hat Kant, der Meister des deutschen Denkens, schon alles Nötige gesagt, soviel auch im einzelnen daran heute unhaltbar geworden ist. Wohl aber entsteht die Frage, wie solche Idealbegriffe gewonnen werden können, wie sie zum empirisch geschichtlichen Leben sich verhalten und wie insbesondere ihre Allgemeingültigkeit zu der von der bisher geschilderten Geschichtslogik vertretenen Individualität jedes historischen Momentes in Uebereinstimmung gesetzt werden könne. Und von dem so gefundenen Allgemeinen und Gültigen aus entsteht wieder die Frage, wie es in Gegenwart und Zukunft eingreifen könne und müsse.

Das Problem ist erstmals in voller Bedeutung aufgegangen in der Romantik und von ihr auch sehr wohl gesehen worden. Aber es hat sich in dem Maße theoretisch zugespitzt und verschärft, als die moderne Geschichtslogik den Gegensatz der Individualität aller historischen Bildungen gegen die rationale Allgemeingültigkeit solcher Beurteilungsmaßstäbe inzwischen weit schärfer herausgearbeitet hat. In der Betonung des Individuellen liegt zunächst die Gefahr einer Verdünnung des Unterschiedes von Seinsregion und Sollregion, indem eine ästhetisierende Betrachtung beides allzurasch und allzuleicht vereinerleit, oder

---

rungen zur Werturteilsdiskussion im Ausschuß des Vereins für Sozialpolitik« 1913 und die sehr lehrreiche Abhandlung von E. Spranger, »Die Stellung der Werturteile in der Nationalökonomie«, in Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung und Verwaltung XXXVIII, die aus gleichem Anlaß entstanden ist.

umgekehrt die einer völligen Trennung und dann künstlich-willkürlichen Verbindung, indem ein abstrakter Moralismus mit dem Individuellen sich nur künstlich abfindet. Bei noch schwach entwickelter historischer Fachwissenschaft wurden beide Gefahren weniger empfunden. So konnte einerseits ein Schleiermacher noch die Individualität des Historischen und die Totalität der Vernunft ohne Bedenken nebeneinander setzen und die einheitliche Vernunft nur jedesmal unter dem Ueberwiegen eines anderen Teilmomentes sich individualisieren lassen. Das ist nach einem Jahrhundert vertiefter historischer Forschung so nicht mehr möglich, ganz abgesehen davon, daß eine Zukunftsgestaltung hier bestenfalls nur durch Erkenntnis des jeweils in den Vordergrund sich drängenden Exponenten möglich wäre. Andrerseits hat ein Fichte zwischen seinem ethisch-rationalen Menschheitsideal und der von ihm klar erkannten Individualität des Historischen nur die Vermittlung gefunden, daß er das deutsche als das metaphysische Volk der Vernunft bezeichnete und nun wenigstens dieses Volk in das rational-ethische Ideal zu verwandeln strebte. Die Rede von der Fülle individueller Nationalgeister als dem Spiegel der Gottheit steht unvermittelt daneben [52]). Die neuere Geschichtslogik und Geschichtsforschung hat aber heute das Problem dieser Spannung viel schärfer beleuchtet. In dieser Lage hat dann allerdings ein Mann wie Dilthey vor der Individualität des Historischen kapituliert und in einer bemerkenswerten Ansprache bei seinem siebzigsten Geburtstag die »Anarchie der Werte« als das unmittelbare Ergebnis der großen deutschen Historie und schließlich auch als das seiner eigenen Denkarbeit bezeichnet. Ein ähnlicher Pessimismus findet sich bei Philosophen, die mehr von der Historie als von den Naturwissenschaften herkommen, nicht selten. Mit dem merkwürdigen Vergnügen, das der moderne literarische Mensch an sich und an der Welt als an tragischen Gegenständen empfindet, hat ein junger Philosoph, Emil Hammacher, die moderne Geisteswelt gerade um ihrer geschichtlichen Bewußtheit willen für eine Tragödie erklärt, weil unsere Kultur

---

[52]) Ueber den ersten vgl. die Arbeit meines Schülers H. Süskind, Christentum und Geschichte bei Schl. Tübingen 1911, über den zweiten Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902; Lask verweist auf starke Einflüsse des Antispinozisten Jacobi auf Fichte. Auch an solche der Berliner Vorträge A. W. Schlegels wird man denken dürfen.

der Bewußtheit alle eben gefundenen rationalen Maßstäbe wieder relativistisch zerdenken müsse und den Massen nur die plattesten Allgemeinheiten zugänglich seien, so daß nur der einsame Mystiker in einer den Massen unverständlichen philosophischen Mystik des absoluten Begriffs das Leben zugleich gewinne und verneine [53]). Auch ein so scharfsinniger Denker wie Georg Simmel spricht wiederholt von dem tragischen Charakter aller Kultur, weil sie die von der Vernunft erzeugten objektiven Werte derart versachliche, kompliziere und häufe, daß die subjektive Einzelvernunft keinen Weg mehr zu diesen Werten und ihrem Vernunftgehalt finde [54]). Doch diese nicht grundsätzlichen, sondern durch die Schwierigkeiten des Individuellen erzwungenen Pessimismen sind Nebenwege des Gedankens, soviel Volks sich auch heute auf ihnen sammelt. Auf den durch die großen traditionellen Probleme bestimmten Hauptwegen wird die Verbindung der konkreten Geschichte mit objektiven Ziel- und Beurteilungsidealen naturgemäß immer von neuem erstrebt. Aber eben damit treten dann auch die Schwierigkeiten erst recht zutage.

Vorangegangen auf diesem Wege ist auch hier Kant: auch er geht grundsätzlich von den empirischen Wissenschaften aus und sucht erst aus der Analyse ihrer Voraussetzungen und Methoden die Maßstäbe zu gewinnen. Insoferne kann die ganze hier behandelte Problemstellung sich auf ihn vor allem berufen. Aber es ist allbekannt, daß er diese Methode sehr viel mehr auf die Naturwissenschaften angewendet hat als auf die Geschichte. Die letztere war ihm empirisch wesentlich Anthropologie und beschreibende Darstellung, worin er sehr Feines geleistet hat. Die Maßstäbe der Geschichte entnimmt er aber nicht dieser, sondern der radikal verselbständigten und rationalisierten ethischen Region, die nun aber doch schon im Grundgedanken gewisse empirische Elemente heimlich mitenthält. Hat er der empirischen Geschichtsforschung keinen eigentlich wissenschaftlichen Charakter zuerkannt, so hat er dafür also um so stärker denjenigen des Beurteilungsmaßstabes betont. Er erwuchs ihm aus der einzigen von ihm anerkannten Region der Idealbildung, aus der sittlichen Vernunft, und bedeutete die vollendete Menschheitsgemeinschaft

---

[53]) Hauptfragen der modernen Kultur, Leipzig 1914.

[54]) S. den Aufsatz »Der Begriff und die Tragödie der Kultur« in »Philosophische Kultur«, Leipzig 1911.

auf Grundlage der sittlichen Freiheit und Selbstbestimmung, für welchen rein geistig-gesinnungsmäßigen Kern er das Gehäuse einer die Freiheit der einzelnen miteinander kompossibel machenden Rechtsordnung, in letzter Linie einen rechtlichen Weltbund freier Völker, verlangte. Weiter reichte bei der Dürftigkeit der in die praktisch-sittliche Vernunft aufgenommenen empirischen Elemente die Konstruktion nicht. Je nach dem Grade der Annäherung an dieses Ideal sind die historischen Bildungen zu bemessen, und diesem Ideal hat der handelnde Wille die Geschichte nach Möglichkeit entgegenzuführen. Allein hier ist nun klar, wie ganz überwiegend rationalistisch — rationalistisch nur nicht im Sinne der mathematisch-mechanischen Erfahrungsforschung, sondern im Sinne der Bildung allgemeingültiger, unveränderlicher, zeitloser Ideale — diese Begriffsbildung ist. Sie stammt in der Hauptsache nicht aus der Geschichte, sondern aus der Vernunft und tritt als Vernunftforderung dem unreinen Gemisch von sinnlichen und idealen Antrieben gegenüber, das die wirkliche Geschichte darstellt. Es bedarf keines Wortes, daß ein derart abstraktes Ideal auf eine im Sinne des individualwissenschaftlichen Denkens verstandene Geschichte überhaupt nicht anwendbar ist, wie denn der wirkliche Verlauf der Geschichte in den letzten hundert Jahren seit der französischen Revolution dagegen theoretisch und praktisch alle Gegenkräfte mobil gemacht hat und jeder Sieg des Naturrechts ein Pyrrhus-Sieg gewesen ist bis zum heutigen Tage. Zudem ist aber auch vom eigenen Standpunkt der idealbildenden Vernunft aus dieses moralistisch-rechtliche Ideal viel zu eng; es ist auch von der großen deutschen Poesie und der nachkantischen Philosophie sofort auf Religion und Kunst, seitdem auf immer Mehreres erweitert worden. Die Totalität der Vernunft als Inbegriff der Ideen ist von Schleiermacher, W. v. Humboldt und Hegel in diesem weiteren Sinne unvergeßlich bestimmt worden, hat aber damit freilich immer weitere empirische Elemente in den Vernunftbegriff aufgenommen. Auch fehlt in der Kantischen Lehre ein historisch darstellbarer innerer Zusammenhang zwischen dem empirischen Geschichtsverlauf und seinem behaupteten begriffsgemäßen Ziel; weder das moralische Postulat eines Sieges der sittlichen Freiheit über die Natur, das er ja selbst in das Jenseits und die Unsterblichkeit erstreckt, noch die Andeutungen der teleologischen Urteilskraft über einen Zusammenklang von Natur und Freiheit in der

geschichtlichen Entwicklung stellen hier einen näheren Zusammenhang mit der wirklichen Geschichte fest, der in Darstellung umgesetzt werden könnte [55]).

Eine solche Kritik gilt auch von allen Fortsetzungen der spezifisch Kantischen Denkweise, damit auch von den geschichtsphilosophischen Theorien der Marburger Kantschule, die jedenfalls an diesem Punkte von allen modernen Theorien Kant am meisten treu geblieben ist, die freilich dabei seinen Rationalismus noch ungeheuer gesteigert hat. Ihr ist der vernunftgemäße Sinn der Geschichte, die Herstellung der Willenseinheit der Menschheit in einem moralisch-rechtlichen System der Willensverbindung, wie es die Aufgabe der Naturwissenschaft ist, die synthetische Einheit des mathematischen Naturbegriffes hervorzubringen. Gegenüber dem wirklichen Lauf der Geschichte kommt es darauf an, die in den Einzelwissenschaften der Volkswirtschaft, des Rechtes, der Pädagogik und der Religionswissenschaft bereits vorliegenden Vorformungen dieses Ergebnisses in dieser Richtung auf das Ziel zu verstehen und weiter zu entwickeln. Danach sieht es aus, als vollzöge sich das Leben der Geschichte nicht in ihr selbst, sondern in den Wissenschaften von ihren Teilfaktoren und in deren schließlicher Vereinheitlichung zum System, als wäre ihr Sinn, eine wissenschaftliche Systemeinheit der Willen zu schaffen, die der Gesetzeseinheit der Natur parallel geht und das Entzücken abstrakter Rationalisten bilden kann. Das aber ist ein Kant noch weit überbietender Rationalismus. Man braucht nur das scharf geprägte Buch von Görland »Ethik als Kritik der Weltgeschichte« [56]) zu lesen, um

---

[55]) Ueber die Reibungen zwischen dem Apriorisch-Rationalen und dem Empirisch-Historisch-Psychologischen bei Kant sowie über die Unmöglichkeit, diesen Reibungen durch die bloß formale Fassung des Rationalen zu entgehen s. meine Studie »Das Historische in Kants Religionsphilosophie«, Berlin 1904. Ueber die Uebernahme dieser Gedanken in Schlossers Universalgeschichte s. Diltheys Aufsatz über Schlosser, Preuß. Jahrb. IX, 1862. Liest man aber den heute noch recht interessanten Schlosser selbst, dann erstickt die bunte Wirklichkeitsfülle völlig den Moralismus. Hier zeigt sich vor allem die Schwierigkeit der Umsetzung in Darstellung konkreter Geschichte.

[56]) Leipzig 1914. Man sehe hier z. B. folgende Sätze: »Es zeigt sich (in der Ethik und Geschichtsphilosophie) der Gegensatz zum Interesse für das Punkthafte des einzelnen. Dieses neue Interesse erhebt sich nicht aus der Rechtfertigung irgendeines Zweckes, sondern des Endzweckes, um den

mit Entsetzen diese Weltenferne der abstrakten Zielsetzung gegenüber der wirklichen Geschichte wahrzunehmen und in der Polemik gegen die unbelehrbaren romantischen Toren, gegen die Verehrer der nur angeblich irrationalen, in Wahrheit durch die Unendlichkeitsrechnung leicht zu rationalisierenden Individualität den Geist eines schroff mathematischen Rationalismus als die Quelle solcher Stellungnahme zu erkennen. Hier ist die Region des mathematisch-naturwissenschaftlichen Rationalismus mit der Region der rationalen Idealbildung derart zusammengeflossen, daß als Ziel des Geschichtsprozesses geradezu die bloße Erringung einer wissenschaftlichen Einheitsidee von der Geschichte erscheint. Beide an sich verschiedenartigen Rationalismen verstärken sich hier gegenseitig. So will es angeblich die Wissenschaft, die absolute rationale Einheit fordert. Alles andere ist romantischer Traum und unwissenschaftlicher Unsinn. Die

alle anderen gewollt werden; und also kann die Wirklichkeit nicht die des einzelnen sein, sondern ist diejenige Wirklichkeit, in der alle Einzelwirklichkeit erst ihren Ort erhält. Dieser Ort aber ist systematische Einheit . . Die gesuchte Wirklichkeit ist also systematische Wirklichkeit und heißt Gemeinschaft . . Kann etwa ein oberster Zweck in der Mehrzahl gedacht werden? So gilt es also zu erkennen, daß der Forderung der Einheit eines Systems der Gemeinschaft solange nicht Genüge getan ist, solange es ein spezifisches Nebeneinander von Gemeinschaften gibt . . Dieses letzthin e i n i g e System aller Wirklichkeit ist Menschheit, die zu oberst zu fordernde Handlung ist Handlung im Dienst der Wirklichkeit der Menschheit.« S. 199—201. Das ist S. 273 als »absolute Methode« bezeichnet, und es wird in der Tat nicht leicht sein, eine solche anders als auf diesem Wege herzustellen. — Symptomatisch ist auch Vorländers Buch, Kant und Marx, 1910, das die Marxistische Dialektik zur historischen Kausalforschung macht und dem das marxistisch-demokratische Ideal als Vernunftrecht gegenüberstellt. Das ganze Problem schrumpft so auf das von Determinismus und sittlicher Freiheit zusammen. — Weniger doktrinär und deduktiv verfahren die gleichfalls an Kant spezifisch angelehnten Neu-Friesianer, die aus den psychologischen Daten des ethischen Bewußtseins und des Kulturtriebes absolute rationale Normen herausdestillieren, aus dem ersten einen allgemeinen naturrechtlichen Staatenbund der Menschheit und aus dem zweiten eine popularisierte, allgemein-demokratische Bildung jedes Individuums durch wissenschaftlich-ästhetisch-religiöse Vernunfteinsicht. Gegenüber Offenbarungsmystik, Skepsis und individualitätsbegeisterter Romantik sei dies das System der Vernunft, an dem man die Fortschritte abschätzen und auf ein einheitliches Ziel hin dirigieren kann, die endliche Erlösung der Menschheit durch die Vernunft; s. Nelson, Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries 1914, Ethische Methodenlehre 1915.

dogmatische Intoleranz eines solchen Rationalismus kommt seiner Ferne vom wirklichen Geschehen gleich und ist nicht geringer als irgendeine kirchlich-dogmatische [57]).

Entfernt sich eine derartige Lehre von der konkreten Geschichte bis zum Nichtwiederfindenkönnen, so wird die rationalistische Grundtendenz fortgesetzt von der Hegelschen Schule, aber in viel engere Verbindung mit jener gebracht. Aus dem Wesen des Denkens selbst wird die Fülle des konkreten, auf Recht und Staat, Kunst, Religion und Philosophie hindrängenden Begriffes, der »objektive und der absolute Geist«, entwickelt und dieser Begriff selber als die treibende, sich selbst realisierende Kraft des gesamten Weltprozesses und seiner Gipfelung in der menschlichen Kultur konstruiert. Auch das ist ein rein rationalistisch, ewig, allgemeingültig begründetes Ideal, das aber als welterzeugende und entwickelnde Kraft beweglich gemacht ist und den Rhythmus seiner Bewegung wiederum nur der logischen Dialektik des sich selber explizierenden Gedankens verdankt. Darin gerade unterschied sich Hegels Rationalismus bewußt von Schellings intellektualer Anschauung und von der Organologie der historischen Schule. Er wollte ein absolutes, rationell begründetes Wertsystem, das nur eben auch die Eigentümlichkeit hatte, die historischen Individualitäten in logischer Folge, Verknüpfung und Vollendung aus sich heraus zu setzen. Es soll hier nicht auf die allgemeinen philosophischen Voraussetzungen und Gehalte dieser Entwickelungsidee eingegangen werden. Sie hat sehr hohe logische und metaphysische Bedeutung für die Historie, soferne sie Entwickelung ist. Davon muß später noch eingehend die Rede sein. Aber jetzt handelt es sich nicht um diesen Entwickelungsbegriff, sondern um die auch hier vorliegende und durch den dialektischen Entwickelungsbegriff nur verdeckte Spannung zwischen dem Konkret-Historischen und dem Rational-Begrifflichen. Nimmt man das letztere streng in seinem begrifflichen Sinn und seiner nur logisch bedingten Explikation, dann entsteht eine ungeheuerliche Vergewaltigung der wirklichen Geschichte, trotz der tiefen Blicke in das Wesen der konkret-individuellen historischen Gebilde, die Hegel getan hat. Entnimmt man aber daraus nur die Methode, einzelnen historischen

[57]) Zum Ganzen s. die Kritik von Erich Kaufmann, Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie, 1921, der ich durchaus zustimme, bes. S. 92—101.

Gebilden ihren jeweils einheitlichen begrifflichen Sinn abzugewinnen, und derart — mit Hegel zu reden — das »Prinzip« des Hellenentums, des römischen Rechtes, des Katholizismus, des Germanentums usw. zu bestimmen, so werden diese Begriffe sofort zu Individualbegriffen und zerstören jeden Zusammenhang mit einer a priori konstruierbaren, einheitlichen Normalidee der geschichtlichen Werte. So ist es Ranke gegangen, dessen historische Ideen oder »Tendenzen« zu Individualbegriffen wurden, und der darum jede Epoche unmittelbar zu Gott sein ließ, was die Leugnung jeder Vermittlung durch die in allgemeinen Durchgangsstufen sich auseinanderziehende Idee Hegels ist. Der Widerspruch zwischen der rationalen Idee und der individuell-konkreten Geschichte bleibt daher auch bei Hegel trotz der denkbar innigsten Ineinanderziehung bestehen. Gibt man sich hin an die wirkliche Geschichte, so verschwindet die Idee; konstruiert man aus der letzteren, so verschwindet die reale Geschichte [58]). Die Zusammenziehung beider war nur dadurch möglich, daß die Hegelsche Logik und Dialektik den Widerspruch und die Bewegung rationalisieren und in die Notwendigkeit des Begriffes aufnehmen zu können geglaubt hatten. Darin liegt nun aber ein Doppeltes; einmal die Erfüllung der Vernunft mit dem empirischen Gehalt, der aus dem beständigen Umschlagen der Thesis nur scheinbar hergeleitet werden kann, in Wahrheit intuitiv zum voraus in die gegensätzliche Bewegung der Vernunft hineinversenkt worden ist; sodann aber zweitens eine beständige Rationalisierung des Empirisch-Historischen, insoferne es ganz einseitig und ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des in allen Gegensätzen Identischen gesehen und der Verlauf ebenso einseitig unter die bloße Kategorie der logisch sich bedingenden Gegensätzlichkeiten gestellt wird. Es ist eine Empirisierung des Logischen und eine Logisierung des Empirischen, wodurch allein Idee und Geschichte sich treffen können oder genauer: wodurch Hegel in den Stand gesetzt wird, der empirischen Forschung eine

[58]) Das ist auch der Grundgedanke der Kritik Diltheys in seiner »Jugendgeschichte Hegels« ABAW 1910, jetzt auch WW IV. Eine genauere Untersuchung des Begriffs des Individuellen bei Hegel wäre lohnend. Aehnlich auch Croce, Lebendiges und Totes in der Philosophie Hegels, deutsch 1915. Croce denkt bei allgemein Hegelschen Voraussetzungen gerade den Begriff des Individuellen radikal durch und hebt damit das System aus den Angeln. Auch kennt er eben deshalb das Hegelsche Ende der Geschichte nicht.

zugleich an jedem Punkt metaphysische und werthafte Deutung zu unterbauen und damit den bei bloß empirischer Forschung unvermeidlichen Gegensatz von Sinn und Wert, Tatsache und Ideal zu überwinden. Es ist gewiß der großartigste Versuch unser Problem zu lösen und entspringt einer ganz ungewöhnlichen Tiefe und Größe sowohl in der Erfassung des Ideals als in der der Tatsachen. Allein indem dabei doch das Bestreben schließlich überwiegt und siegt, die Fülle des Lebendigen auf eine einheitliche allgemeine Idee zu beziehen, ist das Ergebnis nicht bloß das schon erwähnte beständige Auseinanderbrechen von Idee und Realität, sondern vor allem das Versagen an zwei der wichtigsten Punkte unseres Problems: bei dem Problem des Individuellen und bei dem der Zukunftsgestaltung. So großgesinnt und plastisch Hegel das Individuelle zu sehen vermag und betont, so hat es bei ihm doch einen Doppelsinn genau wie seine ganze Konstruktion des Prozesses: es erscheint bald als in sich selbst wertvolle gediegene Konkretion des Absoluten von eigenem Sinn und eigener Bedeutung, bald als bloßer Durchgangspunkt und Stützpunkt der sich durch alles Individuelle hindurchbewegenden logischen Identität; es wird zur Marionette und zum Material der List der Vernunft, die gerade die scheinbar nur mit sich selbst beschäftigten großen Leidenschaften zu ihren, nur ihr bekannten Mitteln macht. Dann aber ist das Individuelle, das erst so gewaltig und entscheidend schien als Konkretheit, verflüchtigt und zu einer abstrakten Isolierung eines Punktes des Prozesses, zur schlichten Subjektivität geworden. Aus dem gleichen Grunde gibt es dann aber auch kein Problem der neuen gegenwärtigen Kultursynthese. Gerade weil das Wertvolle, endgültig Maßstäbliche und Allgemeine nur aus der Fülle des Real-Individuellen gewonnen werden und doch ein zeitlos absolut Allgemeingültiges sein soll, kann es erst nach Vollendung und Erschöpfung der Fülle erkannt werden. Es steht am Schluß einer prinzipiell vollendeten, überschaubaren und auf endgültigem Niveau sich weiter bewegenden Geschichte und kann nur von der Kontemplation des vollendeten Bewußtseins aus erfaßt, nicht als neue individuelle historische Schöpfung in die Zukunft hineingestaltet werden. Erst in der Dämmerung der abgeschlossenen Geschichte kann der begreifende Vogel der Minerva seinen Flug beginnen. Der Stillstand der Gegenwart als des erreichten prinzipiellen Niveaus ist der Preis, der für die Versöhnung von

Individualität und Idee hier bezahlt werden mußte, und die ungeheure Paradoxie, in der sich die Unlösbarkeit des so gestellten Problems, die Unmöglichkeit eines absoluten, zeitlos gültigen, aus allem Individuellen sich herauslösenden und zu sich selbst zurückkehrenden Maßstabes, symptomatisch verrät. Die innere Notwendigkeit dieses vielgehöhnten Quietismus haben diejenigen nicht begriffen, welche darin nichts als die Stimmung der Reaktionszeit und der preußischen Biedermeier-Periode oder die Selbstverliebtheit des Philosophen in sein System und die Weltfremdheit des Theoretikers gegen die reale Welt sahen und triumphierend auf die recht gründlichen folgenden Weltveränderungen verwiesen. Für all solchen Tadel ist Hegel viel zu groß und zu realistisch. Aber sein Problemansatz mit seiner Verbindung des Idealen und Realen, des Individuellen und Allgemeingültigen, des Seins und Sollens zwang ihn unerbittlich zu dieser Konsequenz. Anders war die Allgemeinheit und Zeitlosigkeit des Maßstabes nicht zu wahren. Die Zeit mußte zu Ende sein, wenn der im Zeitlichen verborgene und mit ihm innerlichst amalgamierte Maßstab sichtbar werden sollte.

Die Katastrophe des Systems blieb daher auch nicht aus. Sein zeitloser Maßstab schlüpfte wieder in das Konkret-Individuelle, sei es der Orthodoxie und Restauration, sei es des Liberalismus und der Revolution, sei es des neuen lebensfrohen Realismus eines Feuerbach oder in die Erlösungshoffnungen des Proletariats. Mit dem Zerfall dieser ihrer höchsten Leistung schien in Deutschland die ganze romantisch-philosophische Problemstellung selbst zerfallen und wurde unser ganzes Problem heillos verwirrt. Ausländische Einflüsse, eine neue Welle des Aufklärungsgeistes, allerhand Radikalismen und rein subjektiv interessierte Theorien brachen herein und herrschen bis heute. Je mehr in der Folge bei solchem Auseinanderfallen die schon berührte Skepsis oder ein rein zufälliges und willkürliches oder auch lediglich konventionelles Ideal und Ausleseprinzip sich zum bewußten oder unbewußten philosophischen Herrn der Geschichtsforschung aufwarf, um so mehr strebte man freilich wieder zu dem tiefsinnigen Meister historischer Gedankenbauten zurück. Wir haben heute eine Erneuerung des Hegelschen Gedankens unter uns, freilich bis jetzt ohne ihren eigentlichen Nerv, die Dialektik oder apriorische Konstruktion des Geschichtsverlaufes aus der Idee, die

sein Grund, Ziel und Beurteilungsmaßstab zugleich ist [59]). Aber jedenfalls neigen heute wieder viele zu dem Gedanken einer Totalität von Kulturwerten oder eines Systems des Geisteslebens, das Beurteilungsmaßstab und irgendwie auch aus dem tieferen göttlichen Grund emporstrebender, den Mechanismus des bloßen Seelenlebens durchbrechender und überhöhender Entwicklungstrieb zugleich ist. Namentlich Rudolf Eucken hat diese Gedanken eindrucksvoll vertreten. Aber welches auch immer ihr sonstiges Verdienst sein mag, gerade an dem hier in Frage stehenden Punkte leiden auch sie an einer bedenklichen Unbestimmtheit oder, wenn es keine solche ist, an einem peinlichen Widerspruch. Das »Geistesleben« ist entweder in Wahrheit aus unserem abendländischen Kulturstand abstrahiert und dann kein rational notwendiger Maßstab, wie es doch bei seiner Verwachsenheit mit der Vernunft und dem All beansprucht: oder es ist wirklich rational aus dem Wesen des Geistes hergeleitet, und dann ist es gegenüber der weltweiten Menschheitsgeschichte mit ihren ungeheuren Gegensätzen ebenso hilflos wie die Hegelsche Idee, deren Kind im Grunde ja das Euckensche Geistesleben ist. Dieses letztere, die freischwebende Herleitung des Geisteslebens und der zeitlosen Vernunft, hat nun Eucken allerdings grundsätzlich geleugnet und ausdrücklich die Eroberung des Wahrheits- und Idealgehaltes einer Epoche aus ihrem geschichtlich erreichten Bestande heraus als Tat und Wagnis gefordert. Die Philosophie empfange hier ihre Aufgabe vom Leben, das seinerseits nirgends still hält. Es gilt ihm, überall erst von dem Arbeitsergebnis der Geschichte vorzudringen zum Idealgehalt, der hierin beschlossen ist, und der das Mehralsmenschliche ewigen Gehaltes in sich birgt. Er proklamiert ausdrücklich den Satz, daß wir unsere historische Bedingtheit eingestehen dürfen, ohne darum auf Wahrheit und Ewigkeit Verzicht tun zu müssen, ein Satz, der dem Rankeschen Worte von der Unmittelbarkeit jeder Epoche entspricht. Aber dies »Mehralsmenschliche« wird ihm dann doch sofort zum All-Leben, zu einer Erschließung des Alls, ohne daß die innere Bewegtheit in das All selbst, d. h. in den Gottes-

[59]) Vgl. Windelband, Die Erneuerung des Hegelianismus, Heidelberg 1910. Hier ist das Recht dieser Erneuerung in der Erkenntnis des metaphysischen Sinnes jedes Systems der Werte, »dem Hegel nur den rechten Namen gab, wenn er es Gott nannte«, und der Ganzheit und inneren Zusammengehörigkeit der Werte festgelegt. S. 14.

begriff, hineingetragen wäre. Hier klafft nun aber dann erst recht der Gegensatz zwischen dem All und dem Individuell-Besonderen der jeweiligen Wahrheit. Das All und das Verhältnis des Geisteslebens zu ihm erinnert an Hegel, die Hervorbringung des Ideals jeder Epoche aus ihr selber durch schöpferische, spontane und freie Kritik und Durchdringung ihrer selbst ist ein neuer Gedanke, der nicht völlig seine letzten Folgerungen gezogen hat [60]).

[60]) Auch Eucken hat wie Hegel das Individuelle nirgends als solches zum Gegenstand seines Denkens gemacht, obwohl sein ganzes Denken und sein Begriff der jeweils auf die Vergangenheit schöpferisch begründeten »Arbeitswelten« ihn darauf drängen mußte. Das Verhältnis des »Geisteslebens« oder des Systems der Werte zum All oder zu der letzten Einheit der Werte, wie sie im Gottesbegriff begründet ist, hat er oft berührt und nie geklärt. Das spätere Buch Euckens »Erkennen und Leben« 1912 geht darauf nicht genügend ein. Hier finden sich jedoch sehr interessante Sätze: »Führt das nicht in einen zerstörenden Relativismus, wird die Wahrheit nicht ein bloßes Kind der Zeit, die Philosophie eine Folge kulturgeschichtlicher Durchblicke, was doch das eine wie das andere zerstören muß? Aber wenn so die weltgeschichtliche Erfahrung viel Bewegung und Wandel zeigt, so geht doch durch die verschiedenen Phasen eine einzige Gesamtbewegung hindurch.« Auch seine Lehre »hat anzuerkennen, daß ein bei sich selbst befindliches Leben und eine zeitüberlegene Wahrheit im Menschenwesen irgendwie angelegt sein, als treibende Kraft in ihm wirken und ein Maß seines Unternehmens bilden muß, aber diese Tiefe ergreifen läßt ihn nur . . . die weltgeschichtliche Arbeit mit ihrer Erfahrung und Wandelung. Sie hebt sich immer wieder über die Spaltungen hinaus und faßt sich als ein Ganzes; durch alle einzelnen Bewegungen hindurch geht eine Gesamtbewegung. Die Geschichte wird damit zu einer Dialektik nicht des bloßen Denkens, sondern des gesamten Lebens«, S. 98 ff. »Mag die Bewegung . . . nicht schon im Besitze der Wahrheit sein, sie erfolgt im Elemente der Wahrheit«, S. 106. »Jeder führende Denker ist . . . eine unvergleichliche Individualität, etwas Inkommensurables. Aber diese Individualität ist keine Zufälligkeit, hinter ihr steht ein Gemeinsames und sucht in ihm seine Vollendung; so kann jene zu allen wirken und die ganze Menschheit nach sich ziehen«, S. 111. »Wollte man diese Wendung zu einer ursprünglichen Tatsächlichkeit als dem Kern der Wirklichkeit Positivismus nennen, so wäre ein solcher spiritualistischer Positivismus grundverschieden von dem üblichen naturalistischen«, S. 119. »Die Geister wie die Zeiten scheidet namentlich die Frage, ob das Geistesleben eine feste Größe ist, die nur nach außenhin sich in verschiedenem Maße betätigen mag, oder ob die Bewegung und die Geschichte in sein Inneres hineinreicht und die

Das schroffste Gegenstück zu der Hegelschen Schule und der ihr doch nahe verwandten, die Individualität stärker betonenden und positiver wertenden, aber auch die universalen Abschlüsse verlierenden historischen Schule bildet die Schopenhauers. Sie ist gerade für unser Problem in allen ihren Wandelungen über Eduard von Hartmann und über Nietzsche hinüber zu Simmel und Bergson äußerst lehrreich. Auch Schopenhauer, ein wesentlich künstlerischer und romantischer Genius, setzt mit einem absoluten Wertsystem ein. Formell und methodisch gewinnt er es durch geniale, unmittelbare Anschauung und hat damit den hohen aristokratischen Ton in der Philosophie aufgebracht, seinen innerlich nahe verwandten Gegner Schelling darin noch kräftig übertrumpfend. Inhaltlich ist sein Wertsystem als erstes aus der Ueberlieferung der europäischen Humanität, die noch für Kant, Goethe, Hegel und Comte selbstverständlich war, hinausgegangen und hat das indische Nirwana zum absoluten Ziel gemacht, wenn auch sein Aesthetizismus dieses Nirwana gelegentlich als unfaßbare Herrlichkeit und Schönheit erscheinen läßt. Die Gründe liegen in persönlichen Charakteranlagen und Schicksalen, aber auch in der inneren Schwierigkeit, das Absolute und Rationale, das er wie alle seine Genossen suchte, in der Buntheit und Schrecklichkeit des individuell-historischen Lebens zu finden. Das christlich-jüdische Element eines aktiven und letztlich optimistischen Theismus hat er leidenschaftlich befehdet, am Griechentum die pessimistischen und dualistischen Züge gesehen, die es mit dem Orientalismus verbinden. Die Kulturschöpfungen der Kunst, Moral und Religion hat er in Stufen der Entselbstung, der Auflösung des Individuums, paradox umgedeutet. Staat, Gesellschaft, Nation und Wirtschaft behandelt er mit äußerstem Hohn als banause und philiströse Angelegenheiten. Das ist eine

---

Geschichte sich damit in den Sinn des Weltgeschehens erstreckt«, S. 133. »So gilt es die Ewigkeit über die menschliche Lage hinauszulegen und sie in das Beisichselbstsein des Geisteslebens zu versetzen. Sofern wir an diesem Teil gewinnen, gewinnen wir auch an Ewigkeit teil . . . Erst unablässige Arbeit in der Zeit befreit uns mehr und mehr von der bloßen Zeit. . . Zur Aufgabe (der Geschichte) wird damit, vom Standort des Geisteslebens her aus dem Wechsel der Zeiten eine wesenhafte Wirklichkeit herauszuarbeiten.« S. 158. Wie diese aussieht, hat E. nirgends gesagt, auch das Zeitproblem bleibt unerledigt.

völlige Umwertung der Werte, die Zerbrechung der ganzen bisherigen europäischen Humanität, die Verwerfung ihres Pathos und ihrer Selbstverherrlichung als Phrase und Kitsch. Wenn dieses Ideal in der Aufhebung der Individualexistenz als des großen metaphysischen Sündenfalles gipfelt, so gibt es von dem Standpunkt dieses Ideals aus überhaupt keine Bedeutung der Geschichte. Deren Wesen ist das Individuelle, und, wo dieses geleugnet wird, da gibt es ganz folgerichtig auch keine Geschichte und eine Geschichtsphilosophie nur als völlige Ueberwindung und Vergleichgültigung der Geschichte, wofür begreiflicherweise auch die Skepsis gegen die Sicherheit ihrer Forschungsresultate zu Hilfe gerufen wird. Semper eadem, sed aliter: das ist alles, was man von ihr sagen kann, sofern sie nicht schon als bloße Fable convenue alles Zutrauen verloren hat. Die Geschichte ist demgemäß genau wie die Natur ein lediglich kausal und deterministisch zu verstehender Erscheinungszusammenhang, in dem das Individuelle nur seine Rolle als die unersättliche Selbstsucht und Veränderungslust des in der Erscheinung sich selbst entfremdeten Willens spielt. Hier wäre es sinnlos, aus dem Individuellen der Historie, das ja überdies zugleich in den Kausalgesetzen der Erscheinungswelt verdampft, einen Weg zu einem letzten Ziel und Sinn der Historie zu suchen. Wie dieses Ziel die Auflösung des Individuellen ist, so ist auch die Geschichte selbst total entwertet und der bloßen Kausalforschung übergeben, sofern man sich überhaupt für sie noch interessiert. Die üblichen historischen Selbstbegründungen und Selbstverherrlichungen der Ziele des endlichen Willens, die sich so gerne mit geschichtsphilosophischen Teleologien und Allgemeinheiten drapieren, sind ihm nichts als Maskeraden der Selbstsucht, die der Philosoph entlarvt. Auch die Messung historischer Gebilde an dem Ideal, das ja ohne sie und vor ihnen feststeht durch intuitive und geniale Metaphysik, hat unter diesen Umständen keinen Sinn, wenn auch Schopenhauer trotzdem selber sich einer Würdigung des Geschichtsprozesses als Annäherung an dieses den Prozeß selbst vernichtende und entwertende Ziel nicht ganz hat entziehen können. In Wahrheit hat aber doch auch das keinen rechten Sinn. Es kommt zuletzt doch immer nur auf das unbegreifliche Wunder an, daß der endliche Wille sich durch Verneinung der Erscheinung und des Individuellen der Macht des Scheines entzieht. Das tritt an Stelle jeder Zukunftsgestaltung; von neuer Kultursyn-

these kann gar nicht die Rede sein; denn alle Kultur ist Schein und Wahn. Das Ziel ist Wahnfried, um es in der Wagnerschen Sprache auszudrücken, in der es populär geworden ist. Hinter diesem Ziele steht der grundsätzliche Atheismus des Nirwana, und der gestattet keinerlei innere Verbindung zwischen dem Urwillen und seinem Umschlagen in Erscheinung, zwischen dem Ziel des Urwillens und seiner Verirrung in die Welt der Individualisation. Schopenhauer ist die negative Bestätigung der hier vertretenen Lehre von dem engen Zusammenhang zwischen Individualität und Maßstabidee, Historie und positivem Kulturziel. Alles hängt hier logisch streng zusammen: die Zerbrechung der individualitätsgesättigten, aktiven europäischen Humanitätsidee, der Geschichtshaß und der Atheismus, welcher letztere die Ursache ist, warum Wertideal und Erscheinung in keinen inneren Zusammenhang der Entstehung und des Werdens gebracht werden können.

Das große Zeitalter der Individualität und Humanität, das eben deshalb zugleich das große Zeitalter der Historie ist, hat demgemäß von Schopenhauer so gut wie keine Notiz genommen. In den Enttäuschungen nach 1848 wurde Schopenhauer entdeckt und Mode. Sein Einfluß ist seitdem fortwährend gewachsen bis heute und hat sich nur nach verschiedenen Seiten hin gewandelt. Der Gedanke einer auf das Innerste gehenden europäischen Kulturkrisis geht auf ihn zurück, und mit seinen Wirkungen hat sich der ganz andersartige angelsächsische Ueberdruß am Utilitarismus, der sich als indoider Okkultismus gebärdet und die moderne Parapsychologie als wissenschaftliches Hilfsmittel herbeiruft, seltsam verschwistert. Diese Dinge gehen freilich über die Wissenschaft weit hinaus und gehören dem heute so überaus wirksamen Journalismus und Dilettantismus an, für den Schopenhauer vielfach »der Philosoph« ist [61]).

Aber auch in den Kreisen der ernsten Wissenschaft ist sein Einfluß immer nur gewachsen. Eduard von Hartmann hat aus der Schopenhauer-Mode eine immer bedeutender entwickelte Philosophie herausgerissen und schließlich Schopenhauers meta-

[61]) Man s. z. B. Rudolf Pannwitz, Die Krisis der europäischen Kultur, Nürnberg 1917; die verschiedenen Schriften von Theodor Lessing, Studien zur Wertaxiomatik [2] 1914, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, 1919; auch das vielbewunderte Buch Leopold Zieglers, Gestaltwandel der Götter, 1920, gehört hierher. Und vieles andere!

physische Willenslehre als kosmisches Prinzip in den Vordergrund gerückt, um von da aus alle moderne Natur- und Geschichtswissenschaft unter einer positiveren Wendung des Wertzieles zu organisieren. Dem Unbewußten oder dem Weltwillen oder dem Leben wird damit ein in ihm latenter positiver Ordnungs- und Entwicklungsdrang zugeschrieben, der in der Historie in der Weise Hegels als Entwickelung der Apriori-Vernunft bewußt wird, aber diese Bewußtwerdung schließlich doch nur dazu benützt, um unter dem Eindruck der Endlichkeit und Friedlosigkeit dieser Ziele sich der Erlösung in der Auflösung des Bewußtseins oder im Nirwana zu ergeben. Für unser Problem ist dabei wenig herausgekommen. Das Ziel ist ein Apriori-Ziel und überdies seltsam und widerspruchsvoll gemischt aus Vernunftbejahung und Vernunftverneinung, wobei beide der Individualität gleich ungünstig sind, da diese teils in der überindividuellen Vernunftentwickelung, teils im Pessimismus des Nirwana untergeht. Eine wirkliche Beziehung zwischen Ziel und Historie ist daher hier überhaupt nicht hergestellt und das Ziel so wenig aus der Historie begründet und entwickelt als der letzteren überhaupt eine selbständige und tiefere Bedeutung zukommt. Das uns hier beschäftigende Problem ist von Hartmann überhaupt nicht gesehen und empfunden.

Sehr wohl aber ist dies der Fall bei Nietzsche. Er gibt dem Schopenhauerschen Willen, nachdem Nietzsche sich zuerst völlig der Schopenhauerschen Kulturkritik übergeben hatte, eine immer leidenschaftlicher betonte rein positive und aktive Wendung. Indem er zugleich den Schopenhauerschen Atheismus beibehält, bleibt ihm für die Zielbestimmung unter diesen Umständen nur die souveräne und geniale Proklamierung der starken Individualität, die ihr eigener und einziger Gott ist und deren Inhalte er schließlich doch aus der Geschichte entnehmen muß, wobei er Griechengeist, Renaissance-Menschentum, Römer-Energie ins Unendliche steigert und lediglich durch das Pathos der Distanz von der Masse und dem geschichtlichen Durchschnitt abschneidet. Die Wertbestimmung ist etwas Schöpferisch-Geniales, Souverän-Freies, Antirationales und Anti-Intellektuelles; aber indem sie die Vollendung der Individualität will, gehen ihr auch die Augen auf über die Bedeutung der Individualität in der Geschichte und damit für diese selbst, die der Philologe niemals aus den Augen verlieren

konnte [62]). Damit kommt es völlig klar zur Aufgabe der gegenwärtigen Kultursynthese, wie denn an Nietzsche vor allem sich heute bei uns Kulturkritik und Forderung der neuen Synthese anschließt. Aber zugleich damit wird doch das Problem der Erhebung des Wertsystems aus der Geschichte peinvoll doppelseitig. Das Ideal ist frei von jeder rationalen und historischen Begründung, eine Umwertung der Werte. Aber als ein doch zugleich konkret-individuelles Ideal bleibt es darauf angewiesen, aus der Geschichte sich zu nähren. Die Historie bringt also Schaden und Nutzen zugleich, ist zu bekämpfen und zu benutzen in einem Atem, verlangt eine ganz groß und frei stilisierte Auffassung und erscheint dann doch wieder wie alle Wissenschaft als das Ressentiment des unschöpferischen Menschen gegen die freie Produktivität des Genies. Aus diesem Widerspruch ist Nietzsche nie herausgekommen, weil sein Atheismus niemals ein gemeinsames Band zwischen der Vergangenheit und der gegenwärtigen Produktion im Unsichtbaren und Göttlichen anerkennt. Aber dieser sein Widerspruch ist ganz außerordentlich lehrreich, weil er das Problem einer Begründung der Werte aus der Historie heraus wirklich verstanden und gefühlt hat. Was für die Leute vor ihm eine Selbstverständlichkeit war, ist für ihn ein Problem geworden, an dem er sich zergrübelte und aus dem er den Ausweg nur durch Prophetie und Dichtung fand. Von ihm geht daher die Krisis und die Selbstbesinnung des modernen Historismus zum großen Teile aus.

Aber nicht nur bei ihm, sondern auch bei andern, philosophisch strengeren Geistern wirkte die positive und aktive Wendung der Schopenhauerschen, antirationalistischen Willens- und Lebensmetaphysik weiter, die durch ihre positive Wendung Entwickelung, Leben, Produktion und Individualität wieder in ihre Rechte einsetzt und durch ihren intuitiven Antirationalismus zugleich jede Wertbegründung zu einer Sache der Freiheit und Persönlichkeit macht. So hat Simmel nach langen und verwickelten Gedankengängen in seiner Altersphilosophie das »individuelle Gesetz« der jeweils gewesenen Kulturbildungen und

[62]) S. L. Marcuse, Individualität als Wert und die Philosophie F. Nietzsches, Berliner Diss. 1917. Durch diese Idee und vieles andere hängt Nietzsche allerdings eng mit Romantik und Klassizismus zusammen. Aber sein Atheismus macht es zum völligen Unsinn, in ihm Abschluß, Vollendung und Konsequenz des »deutschen Idealismus« zu suchen.

jeder irgendwo sich neu bildenden proklamiert, ohne freilich einen inneren Zusammenhang zwischen diesen individuellen Gesetzen finden zu können. Sie erscheinen wie seltene Oasen in einer übrigens sinnlosen Wüste und jedes begründet seinen Glauben an sich selbst ohne viel Rücksicht auf die anderen aus romantischer Genialität [63]).

Nahe verwandt ist das wesentlich an der Biologie interessierte Denken Bergsons, der in der »schöpferischen Entwickelung« des überrationalen, freien Lebens die biologischen Individualitäten entstehen läßt, für die menschliche Geschichte aber wesentlich den Zufall als Individualität-schaffend ansieht. Das Ziel des Menschen ist daher bei ihm wieder wesentlich die religiöse Mystik, in der die Geschichte überwunden wird und der endliche Geist in das kosmische Leben zurückkehrt. Von Ziel und Idee der irdischen Geschichte, von dem Verhältnis der realen Geschichte zu den aus ihr zu gewinnenden oder ihr gegenüberzuhaltenden Maßstäben ist daher hier kaum die Rede, obwohl der Schöpfungsgedanke an sich solche Fragen nahelegen würde. Die antirationale Lebensphilosophie ist eben überall auch in ihrer positivsten Wendung in bezug auf die Geschichte doppelsinnig. Sie begünstigt Individualität und gegenwärtigen schaffenden Entschluß, aber sie hat kein Band von Historie und Gegenwart und kein Ziel und keine Maßstäbe. Um des ersteren willen findet sie immer neue Verbreitung, auch bei Mechanisten und Naturalisten, die sie ihrem System schließlich unterbauen, um zu Zielen zu gelangen. Um des zweiten willen erregt sie immer neuen Widerspruch und fordert den normativen Gedanken und die rationale Vernunft heraus [64]). Zwischen diesen Gegensätzen bleibt unser Problem dann immer ungelöst.

Die deutschen Denker gehören keiner herrschenden Gesellschaftsschicht an, die unmittelbare Verantwortung und Interesse für das gesellschaftliche Leben besitzt, und stecken andererseits zumeist in einer amtlichen Lebenssicherung, die ihnen ein freies Spiel dieser unverantwortlichen und meist nicht auf starke Anschauung vom praktischen Leben begründeten Gedanken ge-

[63]) Er hat sein Buch über »Schopenhauer und Nietzsche« mir gegenüber verschiedentlich als sein Hauptbuch bezeichnet.

[64]) Einen solchen erhebt sehr erregt und einseitig vor allem H. Rickert »Die Philosophie des Lebens, Darstellung der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit«, 1920.

währt. Da kommt die metaphysisch-grüblerische Begabung unserer Rasse zu einem hemmungslosen Ausdruck. Es ist Literatur und als Literatur gemeint, rührt aber gerade darum oft an die innersten Lebenstiefen, die andere praktischere Menschen schonen oder zudecken. Das völlige Gegenstück dazu ist der anglo-französische Positivismus, der in alten, gesellschaftlich gefestigten und demokratisierten Nationalstaaten vor allem soziale Verantwortung und Berufung des wissenschaftlichen Denkens empfindet und aus praktischer Mitarbeit die Probleme der Gesellschaft kennt und in ihrem Gewicht versteht. Auch hier kennt man die moderne Krisis der Werte, aber man arbeitet bei aller intellektuellen Entschlossenheit und Schärfe doch vor allem auf deren praktische Lösung hin. Bei der Abneigung gegen Metaphysik und Aprioriismus, die diese Schule auszeichnet, begründet sie die neuen Werte restlos auf Erfahrung. Diese Erfahrung liegt ihr aber in Geschichte und Gesellschaft vor allem vor. So kommt es hier in der Tat grundsätzlich und beinahe restlos zur Begründung der Wertlehre auf Erfahrung und Geschichte, und zur Zuspitzung auf die gegenwärtige Kultursynthese, also zu dem Problem, das wir hier verfolgen. Aber da ist es nun entscheidend, daß ihr diese Geschichte wesentlich als Gesellschaftsgeschichte, als psychologisch-kausal zu betrachtende Aggregation von psychischen Einzelelementen erscheint. Sie kennt den romantischen Begriff der Individualität nicht, der immer schon auf Sinneinheit und Totalität begründet ist und darum in der Richtung allgemeiner Sinneinheiten und letzter Totalitäten notwendig ausstrahlt. Oder, wo sie ihn kennt, da verwirft sie ihn als Mystik und Wunder, das durch Summationen kleinster Teile aufgelöst werden kann und daher lediglich ein Komplikationsproblem ist. Sie kennt nur das Gefüge der Einzelnen zu Gruppen. Von da aus aber ist es sehr schwer, zu allgemeinen Werten zu gelangen. Das geschieht denn auch in der Tat erst auf einem großen Umweg über die Naturgesetze dieser Gefüge, ihrer Wandlungen und Entwickelungen. Diese Naturgesetze, die rasch über die Einzelgruppen auf Völker, Kulturkreise und Menschheit erweitert werden, sind dann zugleich die Wertgesetze und bekleiden diese Wertgesetze mit der ganzen Majestät, Einheit und Notwendigkeit von Naturgesetzen. Die Entwickelung zum Pazifismus und Industrialismus oder zur Demokratie und Menschheitsorgani-

sation oder zu einer rational-wissenschaftlichen Völker- und Menschheitshygiene, oder zum größten Glück der größten Zahl oder zum planmäßig die Schäden der modernen Naturausbeutung heilenden Weltsozialismus oder zur Auslese der Angepaßtesten und der freien Konkurrenz des Manchestertums: das erscheint dann als Wesen dieser Naturgesetze. Eine eigentliche Schwierigkeit in diesem scheinbar so glatten Gedankengang stellt sich erst dar, wenn der Determinismus dieser sozialen und wissenschaftsgeschichtlichen Entwickelungen mit der Freiheit der gegenwärtigen Entschließung, Planung und Gestaltung zusammenstößt. Aber man entgeht der Schwierigkeit, indem man diese Freiheit möglichst von dem Beisatz eigener schöpferischer, individueller und wagender Gestaltung befreit und sie eben gerade bloß als Erkenntnis und Befolgung der völlig klaren, allgemeinen und fertigen Naturgesetze versteht. Die sozialen Natur- und Entwickelungsgesetze sind dann eo ipso Maßstäbe des Vergangenen, Ideale der Zukunft, Identität von tatsächlicher Wirklichkeit und gesolltem oder gewünschtem Wert. Aber in Wahrheit steckt in diesen angeblichen Naturgesetzen jedesmal schon eine sehr starke Ueberschreitung der bloßen Empirie, eine Ausweitung und Erfüllung von sozialen Gesetzen und Regeln der Wissenschaftsentwickelung zu menschheitlichen Horizonten und teleologischen Optimismen. In ihnen steckt bei scheinbarer positivster Trockenheit eine Fülle von Phantasie, Gemüt, Enthusiasmus, persönlicher Gestaltung und Neigung. Sie attrahieren daher gerne auch rein ideelle Mächte, die Liebes- und Menschheitsidee des Christentums, den altruistischen Affekt, das ganze Gefühlsleben, nicht selten auch künstlerische Harmonie-Ideale. Es ist nicht nötig, im einzelnen die Unterschiede von St. Simon, Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Alfred Fouillée zu verfolgen oder auch die in dieser Hinsicht sich nahe mit diesen Gedanken berührende sozialistische Geschichtsphilosophie von Fourier und Cabet bis zu Marx und den Syndikalisten zu skizzieren. Stets sind die »Naturgesetze« geladen mit den Idealen der französischen Revolution oder des englischen Gentleman oder der amerikanischen Demokratie oder der sozialistischen Brüderlichkeit. Der Grundzug der Wertlehre ist daher immer derselbe: aus Erfahrung und Geschichte abstrahiert, aber in Wahrheit ausgestaltet auf Grundlage angeblicher soziologischer und wissenschaftsgeschichtlicher Naturgesetze und im Namen dieser Natur-

gesetze erfüllt mit eigentümlichen Optimismen, Teleologien, Klugheiten, Sentimentalitäten, ästhetischen und religiösen Gefühlen.

Es ist ganz begreiflich, daß diese natürlichen Gesetze und Ideale — vor allem bei vielen Angelsachsen — noch überdies mit der übernatürlichen Gesetzgebung der kirchlichen Religionen verknüpft werden, wie das z. B. Benjamin Kidd in seinem bei uns durch Weißmann eingeführten Buch über »Soziale Evolution« getan hat [65]) und wie das gröber unendlich oft geschieht. Demokratie, Naturrecht und Christentum werden so oft zur »Humanität« vereinigt. Wie die Individualität in dem Material fehlt, aus dem Naturgesetze und Werte abstrahiert sind, so fehlt sie auch in dem Ideal der Gesetze, das doch in Wahrheit immer von einem bestimmten Standort aus und mit ganz individuellen Erfüllungen und Gestaltungswünschen konzipiert wird. Faktisch aber ist das Individuelle da, wie die starken Verschiedenheiten der Theoretiker nach Zeiten, Volks- und Klassenzugehörigkeiten deutlich genug zeigen. Aber theoretisch ist es geleugnet, um die Allgemeinheit und Notwendigkeit zu behaupten. Noch ganz vor kurzem, als Ergebnis der großen Weltkatastrophe, hat der ästhetische Sozialist G. H. Wells, der Dichter und Schüler der Fabian Society, seinen angelsächsischen Landsleuten den Entwurf einer Menschheitsgeschichte vorgelegt, indem er ihnen ihre verstockte Selbstzufriedenheit und Selbstbegrenzung ausreden und auf der Grundlage eines allgemeinen Naturgesetzes des Geistes, der von den Neandertalern zum Welt-Staatenbund führt, den Sinn für Menschheit, Völkerversöhnung, naturbeherrschende Planwirtschaft, Erlösung von den tödlichen Gefahren einer wild und frei sich selbst überlassenen Technik und von der planlosen Ausbeutung der Naturkräfte einflößen will. Aber wie ganz individuell angelsächsisch ist doch auch dieses Buch! Das Wertgesetz der Menschheit ist Demokratie und Sozialismus, Volkserziehung und Selbstverantwortung, Freiheit und Organisation, positive Wissenschaft und brüderliches Weltgefühl. Die wichtigsten Stationen zu diesem Ziel sind die christliche Volkserziehungsidee, der griechische Wissenschaftspositivismus, das römische Weltreich, die wissenschaftlich-politische Aufblüte Europas im 15. und 16. Jahrhundert, die Kolonisation, die Erfindung des Parlamentarismus, die Technik, der Weltverkehr.

---

[65]) Benjamin Kidd, Soziale Evolution, deutsch von Edmund Pfleiderer, 1895.

Die machiavellistische Periode der großen Mächte war ein Rückfall und Intermezzo und hat zum Weltkrieg geführt. Ein geläuterter demokratischer Staats- und Weltsozialismus wird erst die Konsequenzen jenes ungeahnten Aufschwungs Europas vom Ende des Mittelalters ziehen, wenn die Menschen Verantwortungsgefühl und Wissen genug besitzen, aus dem Weltkrieg etwas lernen zu wollen! Dabei verfährt Wells zunächst in seiner Darstellung der alten Zeiten sehr geschickt und fein individualisierend. Erst seit der plötzlichen Präponderanz Europas wird die Achse des moralischen Natur- und Wertgesetzes sichtbar, um die sich die einzelnen historischen Bildungen doch sehr lose gruppieren und die erst in der Zukunft nach der Analogie bisheriger Fortschritte zur Utopie des Weltstaates ausblühen wird. Das Naturgesetz des Fortschritts zu einem intellektuell-technisch-sozialreligiös idealen Gesellschaftszustand wird weder in seiner Begründung noch in seinem Inhalt erörtert, es ist selbstverständlich. Die Ziel und Ideal setzende Vernunft ist deutlich gegen die bloßen soziologischen Gesetze verselbständigt, dann aber zur einen Hälfte doch wieder aus diesen begründet, zur andern überhaupt nicht, sondern reine Selbstverständlichkeit. Selbstverständlichkeit aber heißt hier wie meist Verabsolutierung des in der eigenen konkreten historischen Situation liegenden Prinzips. Der Maßstab soll allgemein sein und der Kultursynthese der Zukunft dienen, er soll Geschichte und Idee vereinen. Aber er fällt fortwährend zwischen ihnen beiden mitten durch. Der Fortschritt gegenüber dem reinen Positivismus, der in der relativen Verselbständigung der produktiven Vernunft liegt, führt doch zu lauter Unklarheiten und ist teuer bezahlt [66]).

Nicht anders steht es mit einem andern Fortschritt. den der auch bei uns viel bewunderte Franzose Jean Marie Guyau, der Stiefsohn und Schüler Fouillées, machte. Er bezieht sich gern auf seinen Gedankenaustausch mit Taine und Renan und betrachtet diese als wesentlich gleicher Ueberzeugung. Er, Guyau, will grundsätzlich mit dem gesamten Positivismus sich an die positiven

[66]) H. G. Wells, Outline of History. London, New York, Toronto; Melbourne 1919. Zweite Auflage 1920. Es ist mit Unterstützung hervorragender Fachmänner, vor allem Guilbert Murrays, geschrieben, die etwaige Abweichungen gegen den Verf. in Anmerkungen notieren. Besonders interessant ist die Hervorhebung Amerikas als eines neuen Prinzips in der Welt ohne Machiavellismus und ohne Marxismus. S. meine Anzeige H. Z. 1922.

Tatsachen der Sinneserfahrung und des Bewußtseins sowie an die Naturgesetze beider halten und findet dieses Naturgesetz in der soziologischen Bezogenheit aller Elementarteile von der inneren Struktur des Atoms bis zur Lebenseinheit des Universums. Die tierisch-menschliche Gemeinschaft und ihre Gesetze sind ihm nur eine Sonderform dieses allgemeinen Weltgesetzes. So werden ihm alle Maßstäbe und Zielsetzungen zu Naturgesetzen, die lediglich aus dem Unbewußten ins Bewußtsein streben. Alle Ideale und Maßstäbe sind Naturgesetze von innen gesehen und gefühlt. Aber er hat nun doch das Bestreben, diese Ideale von den bloßen Naturgesetzen schließlich zu lösen und auf der Höhe des zur Wissenschaft gelangten und von ihr geleiteten Fortschrittes zu verselbständigen. Bei dieser Verselbständigung verlieren sie aber wunderbarerweise ihren bisher innegehabten Charakter der Allgemeinheit und alle bindenden Festigkeit, der sich bis zur modernen Zeit in den Mythen und Dogmen der Religion und dann in den Hypothesen der Metaphysik niedergeschlagen hatte. In dem freien, suchenden und wagenden Intellekt der positiv-wissenschaftlich befreiten Moderne individualisieren sie sich zu freien Anpassungen des Lebenstriebes an menschliche und untermenschliche Umgebung. Man verfährt immer noch in Analogie zu den beobachteten und abstrahierten historischen Gesetzen, um sich den Weg aus der Historie in die Entwickelung der Zukunft, d. h. eines immer weitergehenden Fortschritts zu bahnen. Es sind aber eben nur Analogien und innerhalb ihrer bewegt sich die aus der Unsicherheit und Ungewißheit der Entscheidungen folgende Subjektivität. Wie jene Naturgesetze biologische Gesetze des Lebens waren und als solche es notwendig normieren, so wird der zur Höhe intellektueller Bewußtheit emporgehobene Fortschritt der Unsicherheiten des Intellektes teilhaftig und muß dem Lebenstriebe samt der wechselnden intellektuellen Deutung seiner die Bahn freigeben. »Dem Ideale der Einheit können wir uns nur durch wachsende Vielfältigkeit nähern.« Bei fortschreitender Schulbildung, bei der die vergleichende Geschichte und ihre Gesetze eine große Rolle zur Auflösung aller kirchlichen und metaphysischen Dogmen zu spielen bestimmt sind, werden schließlich auch Frauen und Kinder sowie das Volk diesen Weg gehen. Erst der volle Liberalismus ist der volle Fortschritt. Eine Einheitsrichtung wird dieser Fortschritt trotz alledem bewahren, insofern die

soziologische Grundnatur des Menschen in Wissenschaft, Kunst und Moral die Bewußtseine immer tiefer einigen und verbinden wird. Dieser Soziologismus hat eine unbedingte Andacht zur Gesellschaft an sich und erzeugt aus dieser Andacht alle Ideale als Wirkungen der Natur und des von der Gesellschaft ausströmenden, sich beständig steigernden und ausbreitenden Lebens. Das Leben führt somit daher trotz allem Individualismus der Moderne zu dem Ideal der Liebe, und das letzte Ziel der Evolution ist auf Grund dessen eine Verdichtung der soziologischen Beziehungen der Liebe bis zur Unauflösbarkeit, d. h. bis zur Unsterblichkeit der in Liebe Verbundenen. Die Unsterblichkeit der Liebenden und der Liebesgemeinschaft ist demgemäß das »Ideal der Evolution« und das »Schlußprodukt einer fortgesetzten Auslese«. Die Komplikationen verdichten sich bis zur Unvergänglichkeit, und das Ziel der Naturgesetze oder des Lebens liegt in einem Jenseits ohne Gott. Für die vor diesem Endziel der Gattung Sterbenden hat er dann freilich nur den Trost »jenes von allen Banden befreiten Lächelns der Intelligenz, die versteht, alles beobachtet und selbst dem Phänomen ihrer eigenen Auflösung mit Interesse folgt«. Hier ist, um sich mit Idealen und individueller Beweglichkeit erfüllen zu können, die kausale Evolution des Positivismus zum »Leben« geworden und an die Stelle seiner allgemeinen Naturgesetze der Geschichte und eines darin begründeten allgemeinen Zieles die Individualität gegenwärtigen Gestaltens und Wagens getreten. Freilich diese Individualität ist mehr Subjektivität und nährt sich nicht aus den vorausgegangenen Individualitäten der Geschichte, die vielmehr im Fortschrittsbewußtsein fast vergessen sind und für die vorwissenschaftlichen, der Freiheit noch ermangelnden Zeiten im Grunde auch gar nicht existierten. Sie nährt sich vielmehr aus der Unsicherheit der Entscheidungen und Hypothesen, zu denen die reife positive Wissenschaft zwingt, und aus dem richtungslosen Prinzip der in die Unberechenbarkeit des Schopenhauerschen Lebens verwandelten Evolution. Der Soziologismus als solcher, in den Lebenstrieb der Liebe sich verwandelnd, gibt dann schließlich doch wieder eine gewisse Richtung, worin sich diese Denkweise von Nietzsche gründlich unterscheidet, dem sie sonst mannigfach nahekommt. Es ist die feinste, zarteste und edelste Blüte des Positivismus, aber gerade durch ihre Ueberwachsung der positivistischen Grundlinien verliert sie so-

wohl dessen strenge Beziehung zur Geschichte als dessen allgemeines Gesetz der Beurteilung und Zukunftsgestaltung. Guyaus Lehre enthält ein Prinzip der Zukunftsgestaltung und in diesem das Individuelle, aber keines des wirklichen Hervorgangs aus der Geschichte, sei es nun, daß diese naturgesetzlich oder individualisierend betrachtet wird. Sie enthält in ihren individuellen Entscheidungen für die Gegenwart aber auch keinerlei innere Vernunftnotwendigkeit und selbständige Begründung; sondern, soweit sie hier überhaupt etwas Gültiges anerkennt, ist es doch nur das subjektivierte und von Hypothesen umspielte Residuum der soziologischen Naturgesetzlichkeit. Der Kantische Uebergang aus der Seinsregion in die Sollregion wird dadurch vermieden, und die Moral bleibt ohne Verpflichtung und Sanktion, bleibt Naturgesetz, und aus dem Naturgesetz ist geradezu Mystik und Zukunftsideal herausgeholt. Aber die Sache bleibt doch dunkel und schwierig genug. Vor allem fallen auch hier wie bei Wells, nur aus anderen Gründen und mit anderen Folgen, die Maßstäbe zwischen Geschichte und Gegenwartsgestaltung mitten durch; freilich nicht in das Gebiet der Selbstverständlichkeit, sondern diesesmal in das Bewußtsein einer spezifisch französischen Sonderart, deren Wesen wie das des alten Athens die logische Rücksichtslosigkeit der Skepsis und der Enthusiasmus für das Edle und Schöne zugleich sei. Es liegt auf der Hand, daß das keine Lösung unseres Problems ist, so deutlich das Problem auch von dem französischen Dichterphilosophen empfunden worden ist. Eine Dichtung wie die Maupassants bewegt sich zuversichtlich auf gleichen Wegen, aber ein Flaubert hat in solcher Denkweise den Untergang unserer Rasse gefürchtet, und Nietzsche nennt Guyaus Hauptwerk ein »schwermütig-herzhaftes Buch«[67]).

[67]) S. J. M. Guyau, L'irréligion de l'avenir. Etude soziologique 1887 und Esquisse d'une morale sans obligations ni sanction 1885, La morale anglaise contemporaine 1879. Deutsch bei Klinkhardt. Das erste Buch ist eine volle Analogie zu D. F. Straußens »Altem und Neuem Glauben«. Auch vom Sozialismus meint G., er könne und dürfe sich nur in kleineren Zirkeln verwirklichen; ein Staats- oder gar Weltsozialismus sei eine Tyrannei, ein Unglück und schon im Versuch etwas Unmögliches. Auch hier bekämpft er das »allgemeine Gesetz« auf Grund der Evolutionsgesetze, die zur Differenzierung und zum Liberalismus führen. Die deutsche Ausgabe der »Moral« gibt die ausführlichen Randbemerkungen Nietzsches, bejahend zum Subjektivismus und zur Lebensidee, verneinend zum altruistisch-soziologischen Ziel.

Nicht viel mehr kann man schließlich trotz alles revolutionären Optimismus sagen von der letzten und praktisch bedeutsamsten Form der positivistisch-soziologischen Geschichtstheorie, von dem Marxismus. Daß er ihr die Form der Dialektik an Stelle der Kausalitätsfassung gibt, kann hier vorläufig außer Betracht bleiben, wo es sich nur um das Wertsystem als solches handelt. Das ist aber im Marxismus schlechterdings nicht aus Gesetzen der Geschichte abgeleitet, die nichts als Klassenkämpfe und Klassensynthesen kennen, daher überhaupt nicht — auch durch kein Wunder des dialektischen Umschlages — in die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit übergehen können. Die Zukunftsideologie oder der ideale Wert kann hier außerdem grundsätzlich nicht aus den geschichtlichen Wert- und Sinnbildungen hergeleitet werden, da diese ja sämtlich lediglich Spiegelungen von Klasseninteressen und Klassenstandpunkten in das Reich einer bloß vorgeblichen und illusionären Allgemeingültigkeit hinein sind. Wenn die Zukunft erst die wahre Ideologie bringt, die von allen Klassentäuschungen frei ist, weil es keine Klassen mehr gibt, so fehlt auch in dieser Hinsicht jede Kontinuität und ist in dieser Hinsicht noch weniger von einem Umschlag zu reden. Die neue Welt des Wertes und der Utopie ist frei von allen bisherigen Inhalten und Begründungen und geht aus dem Alten nur durch absolute Revolution hervor. Deren Ausgestaltung zur neuen Gesellschaft der Zukunft wird daher auch wohlweislich der Zukunft selbst überlassen und in keiner Weise aus Analogien oder Entwicklungsgesetzen der Geschichte konstruiert. Es ist ein Chiliasmus und eine Utopie mit eigenen Gesetzen, die nach dem Marxismus selbst erst zu finden und heute noch ganz unbekannt sind. Das heißt aber, daß auch hier das Wertsystem nicht aus Geschichte und Entwickelung, sondern aus subjektivem Glauben und Enthusiasmus hervorgeht. Da es aber nun doch nicht andererseits etwa metaphysisch oder transzendental begründet wird, hat es überhaupt keine Begründung als wiederum die der Selbstverständlichkeit und der Entsprechung zu der bestimmten historischen Situation einer gedrückten und unter den Verhältnissen leidenden Klasse. Also auch hier führt der Soziologismus zu keinem aus ihm begründeten Maßstab, und der vom Enthusiasmus behauptete Maßstab selbst hat gegen alle wirkliche Geschichte eine völlige messianische Fremdheit, die

nur durch den Mißbrauch der Hegelschen Dialektik notdürftig verdeckt wird [68]).

Von einer wirklichen Begründung der Maßstäbe ist also in keinem dieser Systeme die Rede, weder aus der Geschichte noch gegen die Geschichte. Die Maßstäbe schweben völlig in der Luft und die in ihren Geschichtsbetrachtungen gröblich vernachlässigte Individualität alles Historischen macht sich in ihren eigenen vermeintlichen Selbstverständlichkeiten oder Gesellschaftsidealen um so stärker geltend. Sie sind nicht aus den positiven Tatsachen gewonnen, aber auch nicht aus einer Vernunft über der Geschichte oder in der Geschichte; sie sind Mischungen aus Ueberlieferungen, Utopien, Trivialitäten und jeweiligen Zeit- und Klassenforderungen bestimmter Lagen. Immerhin herrscht hier mehr Rücksicht auf das Reale und Historische als in den rein rationalen oder gar in den pessimistisch-nihilistischen Lösungen. Aber dafür bleibt auch das Verhältnis von Rationalem und Historischem gänzlich ungeklärt.

Am merkwürdigsten und lehrreichsten liegt nun schließlich das Problem bei Heinrich Rickert selbst, von dem unsere Betrachtung ausgegangen ist und der gerade ausdrücklich das »geltende Wertsystem« von den tatsächlichen Werten der Geschichte aus zugänglich machen will. In Wahrheit wird das bei ihm zu einer nachträglichen logischen und bloß formellen Ueberleitung, während er das geltende Wertsystem selber gerade nicht aus der Geschichte gewinnt und es nur sozusagen unter der Hand mit einem dürftigen empirischen Gehalte erfüllt. Auch er nämlich will vor allem der Gefahr der Skepsis oder der ästhetisierenden Kontemplation entgehen, auch er erkennt die Region der Ideal- und Normbegriffe an auf Grund ihrer ethischen Gefordertheit. Auch er konstruiert diese Begriffe als ein rationales

---

[63]) Um diesen Punkt »Evolution und Revolution«, Determinismus der Entwickelung und Freiheit der Revolution, Geschichte und Prinzip oder um das Problem des Uebergangs von der Periode des Klassenkampfes zu der klassenlosen Zukunftsgesellschaft und die Rolle der »Diktatur« bei diesem Uebergang drehen sich daher auch die schweren geistigen Kämpfe des Marxismus, je mehr er an Verwirklichung denken kann. S. K. Vorländer, Kant und Marx 1911 und Max Adler, Kausalität und Teleologie 1904. Die jetzt so häufige Zusammenstellung von Marx und Kant hat nur den einen Sinn, daß bei beiden das rationale und revolutionäre Ideal des 18. Jahrhunderts als gemeinsam zutage tritt. Im übrigen ist keine Vereinigung möglich und besteht nicht die leiseste Berührung.

von der autonomen Vernunft aus sich hervorgebrachtes System der Werte, was nichts viel anderes ist als die Hegelsche »Idee« oder das Euckensche »Geistesleben«, nur daß es möglichst auf rein formale Bestandteile beschränkt wird, wie einst bei Kant. Aber andrerseits stützt auch er sich auf die Einzelwissenschaften und die Tatsachen und nähert sich darin geradezu dem Positivismus, weshalb er ja auch die empirische Geschichtslogik seiner Geschichtsphilosophie zugrunde legt. Auch er weiß, daß eine rein spekulative oder auch transzendental-ethische Begründung des Wertsystems nach den Lehren, die uns der Positivismus und die empirische Forschung erteilt haben, nicht mehr möglich ist. Nur dem Nihilismus Schopenhauers und der Nietzscheschen Vermischung von Seins- und Wertregion samt allen ihren Abarten und Parallelen steht er gänzlich ablehnend gegenüber. Neu und eigentümlich ist dann allerdings unter diesen Umständen bei ihm die Verbindung des rationalen Systems mit der konkreten Geschichte. Er tut es, indem er die Gesichtspunkte, nach denen der Forscher die Tatsachengruppen aus dem Fluß des Geschehens zum Zweck einer individual-begrifflichen Fixierung und Erklärung aussondert, mit den objektiven Werten des Systems der Werte verbindet. Diese letzteren nämlich sollen das Auslese-Prinzip bilden, und dadurch bekomme die zunächst ganz subjektiv-beliebige Auswahl erst das feste Gerippe einer objektiven Nötigung. So soll die Ordnung der Tatsachen den Halt an einer vernunftnotwendigen Systematik der Werte empfangen. Darin — und nicht, wie man zunächst glauben muß, in der möglichst objektiven Anschaulichmachung der Sinntotalitäten und damit verbundenen Durchführung der Erklärungsprinzipien — liege erst der wissenschaftliche und objektive Charakter der Geschichte. Das Ausleseprinzip wird dadurch von selbst zum Beurteilungsmaßstab. Allein so blendend diese überraschende Wendung des Gedankens ist, sie entgeht doch auch ihrerseits nicht den bisher überall aufgewiesenen Unmöglichkeiten der Vereinigung individual-wissenschaftlicher empirischer Forschung und rational-notwendiger, schlechthin allgemeingültiger Beurteilungsmaßstäbe, sobald man näher auf die Einzelheiten eingeht. Denn erstlich ist das Rickertsche Wertsystem [69]), soweit es wirklich auf rein formale, apriorische und

[69]) S. die beiden Abhandlungen »Lebenswerte und Kulturwerte« und »Vom System der Werte« Logos II und IV. Sehr wichtig ist die in der ersten

vernunftnotwendige Werte zurückgeführt ist, gegen die Geschichte nicht bloß indifferent, sondern dem Flusse und der Unendlichkeit des Werdens geradezu entgegengesetzt. Zwar wird in dieser Hinsicht der Historie das Zugeständnis des »offenen Systems« gemacht d. h. der Erweiterbarkeit des Wertsystems durch historische Entwickelungen der Zukunft. Aber diese Ueberraschungen kann es dann doch nicht in dem Wertsystem selbst geben, womit dessen Vernunftcharakter und Fähigkeit zur Bildung einer geschlossenen, systematischen »Weltanschauung« aufgehoben würde, sondern nur in den historischen Kulturgütern, an denen die Werte seltsamerweise bloß haften und mit denen sie nicht identisch sind. Also im Grunde bezieht sich die Veränderlichkeit nur auf das »versinnlichte Material der Pflicht«, auf das heterogene Kontinuum der Gegebenheiten, in das von Rickert alles — also auch die bloß historische Güterproduktion — versenkt wird, was nicht aus der Systematik der apriorischen, lediglich »Geltungen« erzeugenden Vernunft hergeleitet werden kann. Die Evolution in ihrem Wertkern darf nicht »absolut« sein, sondern muß aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus begrenzt werden können; nur der Wertkern selber darf und muß »absolut« sein. Da nun aber diese Voraussetzungen in gewissen formalen Bestimmtheiten liegen, so muß sich aus diesen Bestimmtheiten Wesen, Zahl und Rangordnung der Werte deduzieren lassen. Immer wird es nämlich die Tendenz der formalen Wertbildung selbst, außerdem die von ihr zu ergreifenden Kulturgüter und die wertenden Subjekte geben. Aus diesem Dreiklang muß sich eine vernunftnotwendige, vollständige Deduktion und Rangordnung der absoluten Werte ergeben. Daß das etwas durchaus Uebergeschichtliches, ja Geschichtsfeindliches ist, weiß Rickert selbst. Es muß nur, meint er, dafür gesorgt werden, »daß in den dadurch entstehenden geschlossenen Wertzusammenhängen noch Platz für die Unabgeschlossenheit des geschichtlichen Lebens bleibt«. Der Formalismus also ist das Mittel, beiden Forderungen,

---

Abhandlung entwickelte Anschauung von der Biologie, die es nur mit physikalisch und chemisch auflösbaren Systemen, aber nicht mit »Werten« zu tun habe, welch letztere erst aus der Vernunft entstehen und nur gelten. Die bloßen Lebenswerte »sind keine Werte«, sondern bloß Voraussetzungen, an denen sich »Werte« durch die menschliche Vernunft entwickeln können. Diesen Begriff der »bloß geltenden irrealen Sinngebilde des Wertes« kann ich durchaus nicht für sehr erleuchtend halten.

der der apriorischen Systematik und der der historischen Beweglichkeit, gleichzeitig zu genügen. Das, was aus den Formbedingungen jener drei angegebenen Umstände folgt, sei übergeschichtlich. Die wechselnde und unberechenbare Ausfüllung dieses Formgefüges sei dagegen Sache der strömenden Historie. Die Voraussetzung einer solchen Lösung ist dann aber der ganz seltsame Begriff eines bloßen »Haftens« formaler Werte an materiellen Kulturgütern, d. h. an den realen historischen Erscheinungen, die damit zum anschaulichen und empirischen Material degradiert sind, auf dem formale, aus der Vernunft fließende, nur geltende und nicht seiende Werte aufsitzen. Das schwierige Grundproblem aller Historie, das verwickelte Verhältnis von Sollen und Sein, von Wert und Tatsächlichkeit, die in der historischen Wirklichkeit überall eng zusammen sind und zwar unterschieden, aber nicht realiter voneinander gelöst werden können, ist hier durch die Unterscheidung bloß historischer materialer Kulturgüter und überhistorischer abstrakter formaler Kulturwerte oder Geltungen, die auf jenen sich nur niederlassen, höchst energisch und schroff, aber auch schwer verständlich, gelöst. Der gordische Knoten der Historie ist zerhauen und aus ihm ein isolierter grauer und dünner Faden als Leitmittel herausgelöst. Von hier aus versteht man erst ganz Rickerts Kampf gegen die Lebensphilosophie, seine scharfe Unterscheidung, ja Entgegensetzung von Lebenswerten und Kulturwerten, womit er gegen Denker wie Guyau und Nietzsche, Bergson, James und Simmel erbittert kämpft, indem er sie zugleich mit allen Utilitariern, Positivisten, Pragmatisten, Energetikern und Monisten — in dieser Hinsicht — in einen Topf wirft. Das Leben in jeder Form gehöre zum bloßen heterogenen Kontinuum und sei nur Material der Denksetzungen oder Wertsetzungen, die gemäß der Pflicht zum Denken und zur Wertung aus dem menschlichen »Bewußtsein überhaupt«, einer Art averroistischen Normal- und Durchschnittssubjektes, ausgehen. Systematik zu schaffen, sei es naturwissenschaftlich, sei es werttheoretisch und in den Geltungen dieser Systematik systematische »Weltanschauung« zu erringen, das sei das Wesen der Kultur. Alles übrige gehöre zum Material dieser Setzungen, sei heterogenes Kontinuum oder bloßes Leben und als solches freilich unbegrenzbar und unberechenbar. Es ist der alte Kantische Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft, von Gefühl und

transzendentaler Notwendigkeit, von Pathologie und Autonomie, nur daß der Sinnlichkeit oder dem Leben ein reicherer Fluß zugebilligt und auch die Historie ihr einverleibt ist. Daher ist für Rickert die Kultur in allen ihren Schöpfungen grundsätzlich lebensfremd und lebensfeindlich, die Umformung des heterogenen Kontinuums oder des Lebens zu Geltungen im schärfsten Gegensatz gegen die anschaulichen Tatsächlichkeiten und eudämonistischen Gefühle. Insbesondere zieht er daraus auch die Folgerung für die Geschichte, daß sie lebensfremd und unanschaulich sein müsse schon als empirische Wissenschaft, ein bloßes System logischer Geltungen. Vollends lebensfremd muß aber dann Maßstab und Wertung gegenüber dieser schon ganz abstrakt gewordenen Geschichte sein, da Maßstab und Wertung an den historischen Schöpfungen nur ihr Material, aber nicht ihr inneres und eigenes Gesetz finden können. Es ist, wie wenn alles vergessen wäre, was Rickert über die empirische historische Forschung gelehrt hat. Wir fallen in den völligen Vernunftrationalismus und Antihistorismus Kants zurück und gewinnen nicht einmal mehr die etwas naiven Vermittelungen, die Kant zwischen historischer antagonistischer Entwickelung und Herausarbeitung der Vernunft aus ihr gefunden hatte. Wenn wir nicht völlig in das Kantische Naturrecht zurückfallen, so geschieht das nur deshalb, weil das Rickertsche Wertsystem selbst aus jenem oben erwähnten Dreiklang eine etwas reichere Melodie hervorzaubert. Seine Methodik gehört zu Kant, seine Lebensmelodie zu Goethe, und der eigentlichste Kunstgriff seiner Wertlehre ist der, durch die formalen Konstruktionen auf Grund jenes Dreiklangs von Kant zu Goethe zu gelangen. Die vernunftnotwendigen Werte haben nämlich eine Tendenz auf Vollendung, und da das Material, worauf jene Tendenz sich richtet, sowohl die unendliche Totalität alles Werdenden als auch die Partikularität des Gewordenen darbietet, so spaltet sich die Tendenz in drei konkrete Werttendenzen: die Tendenz auf die unendliche Totalität oder die Zukunft, die auf die vollendliche Partikularität oder die Gegenwart und schließlich die auf zeitlose und darum transzendente Geschlossenheit des Ganzen oder die Ewigkeit. Diese drei Tendenzen werden dann jede wieder gespalten, sobald bei den wertenden Subjekten ihre Polarität zwischen Kontemplation und Aktivität, asozialer Sachlichkeit und sozialer Verbundenheit, Rezeptivität und Spontaneität in Betracht gezogen wird.

Das ergibt dann das System: in der kontemplativen Reihe 1. Wissenschaft, 2. Kunst, 3. mystischer Pantheismus; in der aktiven Reihe: 4. die soziale Sittlichkeit, 5. das vollendete persönliche Gegenwartsleben, wofür die Wissenschaft noch keinen Namen hat und das man vielleicht erotischen Idealismus nennen kann, 6. die theistische Religiosität und das mit ihr gegebene Gottesreich der Persönlichkeiten. Die scharf- und feinsinnigen Einzelheiten dieser Begriffskünste und ihre Erläuterung aus historisch gegebenen Beispielen können hier nicht wiedergegeben werden. Es genügt hervorzuheben, daß der reichere Gehalt doch nur durch die Einführung empirischer Elemente, des Werdens, des Vollendungstriebs, der Totalität und Partikularität, schließlich der Polarität der werterzeugenden Subjekte gewonnen wird, ganz ähnlich wie das vielfach in Methode und Ergebnis verwandte Gütersystem Schleiermachers durch Aufnahme des Realen in die Vernunft allein zustande gekommen ist und auch Kant selbst sein dürftiges Ergebnis bloß der Aufnahme empirischer Elemente verdankt hatte; nur hat Schleiermacher auf Grund seiner Identitätsphilosophie diesen Sachverhalt anerkannt, während bei Rickert der Schein des reinen Apriorismus und Formalismus entsteht. Doch das sind schließlich Fragen der reinen Wertlehre. Was uns hier interessiert, ist die Beziehung dieses Systems der Werte auf die ihm zugeschriebene Aufgabe, das Prinzip der historischen Formung und Auslese, der Organisation der historischen Sinntotalitäten, der letzten Objektivierung der historischen Individuen zu leisten. Ist das von einem solchen System der Werte aus überhaupt möglich? Es ist ohne weiteres klar, daß kein Historiker so verfährt. Aber auch Rickert selbst hat nicht den leisesten Versuch gemacht, die Auslese und die Universalgeschichte von hier aus zu organisieren. Ja, er bemerkt ganz folgerichtig, daß es von da aus eigentlich nur die Aussonderung der einzelnen Kulturwertgebiete und etwa die Schilderung ihrer Entwickelung gebe, daß aber jede Charakteristik von ganzen Zeitaltern, Perioden oder Kultureinheiten unmöglich sei; das führe immer nur zu Schlagworten und Phrasen. So kommen aber überhaupt keine Geschichte und Darstellung zustande, sondern nur die historischen Bestandteile der systematischen Geisteswissenschaften. Bei dem Ansatz ist gar nichts anderes möglich. Das heißt aber ganz offen anerkennen, daß das System nicht der Nagel der Objektivität ist, an dem Auslese und Folge

der historischen, individuellen Sinntotalitäten befestigt werden könnte. Zu Rickerts empirischer Geschichtslogik führt kein Weg zurück, wie aus ihr auch kein Weg zu diesem Wertsystem hinaufführt. Die Historie wird zu einem Arsenal von Beispielen für die Werttheorie, und die der Historie zugewandte Offenheit ihres Systems bedeutet nur: Platz lassen für neue, unerrechenbare historische Beispiele. Die Geschichte wird wie bei Schleiermacher zum Bilderbuch der Ethik, wie die Wertlehre oder Ethik zum Regel- und Kategorienbuch für die Geschichte. Von einer letzten Objektivierung durch den Zusammenfall von Ausleseprinzip und Wertbeziehung auf ein System absoluter, geltender Werte, von einem letzten Zusammenfallen der historischen Individuen mit einem geltenden Wertsystem kann also nicht die Rede sein. Der Gegensatz zwischen Historie und Idee wäre sogar ausschließlich, wäre nicht die Idee durch Rücksicht auf Werden, Subjekt und heterogenes Kontinuum doch ziemlich stark gesättigt mit real-historischem Gehalt. Aber damit entfällt auch zweitens die zunächst so blendende Vereinerleiung von Ausleseprinzip und letztem Maßstab, womit dieser aus der Historie selbst zu entsteigen schien; das Wertsystem ist lediglich ein Maßstab, aber kein Formungsprinzip für die empirisch-historischen Individuen und kein Ausleseprinzip gegenüber der bloßen Unübersehbarkeit des Materials. Und auch als Maßstab ist er kein aus der Historie selbst herausgewachsener Maßstab, sondern ein fremd über ihr schwebender, aus reiner Vernunft erzeugter. Er ist doch trotz aller Formalität ein Inbegriff des Ideals, dem von vornherein nichts Empirisch-Historisches entsprechen kann. Dieses wird immer nur Teile von ihm verwirklichen können und daher überhaupt nie am Ganzen gemessen werden können. Gemessen an ihm werden alle historischen Sinntotalitäten zu Fragmenten werden. Vor allem aber wird ihm gegenüber der ganze Gedanke der zunächst immanenten Kritik und Sinnerfassung, also gerade das, was aus der Idee der Individualität und Totalität folgt und dem empirischen Historiker vor allem sein Problem des immanenten, objektiven Verstehens stellt, ganz unmöglich. Rickert scheint dem Historismus in seiner Geschichtslogik nur zu opfern, um ihn dann durch seine Wert- und Maßstabidee wieder auszutreiben. Und drittens entfällt völlig das Problem, das bei einer Herausarbeitung der Wertmaßstäbe aus der Individualität des Historischen sich darbieten müßte: die

Schaffung der gegenwärtigen Kultursynthese aus dem Historischen heraus. Nur Gegenwart und Zukunft interessieren in Wahrheit dieses Wertsystem und die Beziehung auf die Historie besteht nur in seiner Offenheit für neue zukünftige Beispiele, die in sein Kategoriesystem einverleibt werden können. »Die Vergangenheit vermag mit Rücksicht auf die Vollendungstendenz keinerlei Rolle als Schauplatz einer Wertverwirklichung zu spielen.« Nur für die Wissenschaft und das Erkennen besteht theoretisch die Beziehung auf die Vergangenheit, insoferne an ihr das Wertsystem illustriert wird. Der handelnde und gestaltende Mensch dagegen kommt in seiner Stellung zwischen Vergangenheit und Zukunft als aus der Vergangenheit heraus schaffende Kraft gar nicht in Betracht. Er bedarf scheinbar auch keines Abschlusses und kann sich an die Gegenwart halten, um von ihr aus auf einen unendlichen Prozeß, auf die unendliche Totalität der Zukunft zu rechnen. Hier beginnt die grenzenlos progressive Offenheit des Systems, das jeweils neues Material in fertige, geschlossene und darum ohne weiteres klare formale Kategorien einfügt. Eine Ausnahme davon macht Rickert charakteristischerweise nur mit seinem eigenen Lebensinteresse, der Philosophie. Hier muß, um ein Ganzes des Lebens zu gewinnen, Halt gemacht und ein wenigstens persönlicher und individueller Abschluß gesucht werden, was man nur durch Zusammenfassung des historisch Erworbenen mit den geahnten, in die Zukunft führenden Tendenzen bewirken könne. »Wagen wir es, und treiben wir Philosophie in dem Vertrauen, daß die voll-endete Frucht unseres individuellen und partikularen Bemühens zugleich eine notwendige Stufe ist in dem un-endlichen Ganzen des überindividuellen Fortschrittsprozesses«[70]). Damit tritt nun freilich ein —

[70]) Logos IV 326. Vorher heißt es: »Es kommt der Philosoph freilich in eine besondere Lage. Er weiß, die Entwickelung wird über das System, was er jetzt aufrichtet, früher oder später hinwegschreiten. Aber er will nun einmal festhalten, was er im Moment besitzt, damit es nicht im Entwickelungstrom verloren geht, und er hat dazu ein Recht, wenn er von der Ueberzeugung geleitet ist, daß er umfassender und einheitlicher denkt als seine Vorfahren. Er ist, um mit Fichte zu reden, in ihr Erbe gekommen und baut sich ein Haus, um darin zu wohnen.« Diese und verwandte Stellen habe ich früher leider übersehen und nicht in ihrer Tragweite erkannt. S. 325: »Die Philosophie kann daher auch als die wissenschaftliche Tätigkeit bestimmt werden, die darauf ausgeht, in dem Strom der rastlos vorwärtsstrebenden Entwickelung einen Ruhepunkt zu finden, und die

vom Standpunkt Rickerts aus — irrationales Element in den Gedankengang ein: der Begriff eines Entwicklungsstromes, in welchem Tatsächliches und Ideales nun einmal zusammenfällt und beides zusammen vorwärts arbeitet.

Dieses Irrationale ist denn auch von Gesinnungsgenossen Rickerts vielfach gesehen und als durch die Sache irgendwie gefordert empfunden worden. Windelband hat auf Hegel hingewiesen und auf dessen Entwicklungsgedanken, der nur von der Dialektik befreit werden müsse. Wie das geschehen könne, hat er freilich nicht gezeigt und in dem nachgelassenen Torso seiner eigenen Geschichtsphilosophie den Weg zu Kants Menschheitsidee als aufgegebenem rationalen Ideal zurückgenommen. Dem von ihm in der empirischen Geschichtslogik so stark betonten Individuellen trägt er nur durch den etwas mageren Gedanken Rechnung, daß Familie, Staat, Kulturkreis Individualisierungen der allgemeinen Menschheitsidee seien[71]). Aber auch bei Rickerts Schülern sind diese Schwierigkeiten nirgends gemildert und die Dunkelheiten erhellt worden. Das Lehrbuch der Geschichtsphilosophie von Mehlis[72]) läßt sie ganz besonders stark hervortreten, je deut-

---

stillesteht, um die Bedeutung des bisher Erreichten für den Lebenssinn zum Bewußtsein zu bringen.« Es handelt sich also bei der gegenwärtigen Synthese vor allem um Ruhe und Philosophie, und auf die theoretische Weltanschauung beschränkt sich der Gedanke auch hier.

[71]) S. oben »Ueber die Erneuerung des Hegelianismus« und dagegen »Geschichtsphilosophie« 1916. W. beseitigt die Dialektik und dann entsteht bei ihm doch wieder der alte Kantische Gegensatz von Anthropologie der Menschheit und Idee der Menschheit. Von Rickerts Schülern ist am deutlichsten an Hegel herangerückt R. Kroner, Von Kant bis Hegel, I. Bd., 1921. Hier S. 25: »So umspannt insbesondere das System von Rickert die ganze Weite einer Kulturphilosophie, wie sie von den spekulativen Denkern, vor allem von Hegel, errichtet wurde; ja R. selbst erklärt ausdrücklich, daß ihm »Kant und sein System für die Probleme der Weltanschauung heute nicht mehr genügt« und weist auf Goethe hin als auf den in gewisser Hinsicht Hegel geistesverwandten Dichter.«

[72]) Berlin 1915. In der Unmöglichkeit, vom absoluten System der Vernunftwerte zur Geschichte und von dieser zu jenem zu kommen, greift auch Mehlis zur Idee des »Irrationalen«, nur in einer sehr dunklen Weise; man sehe den sonderbaren Satz S. 343: »Es wird vorausgesetzt, daß der Sinn der Geschichte auf der Verwirklichung allgemeingültiger Werte beruht, deren Gesetzmäßigkeit selber in dem Prinzip der Antinomie liegt, die jede Wertwirklichkeit ergreift und zwischen den einzelnen Wertgebilden

licher es die Annäherung des Rickertschen Gedankens an den Hegels kennbar macht. Hier tritt der rationalistische Charakter auch dieses Systems der Werte, das zwischen einer apriorischen Deduktion aus der autonomen Vernunft und einer Abstraktion aus dem realen Verlauf in der Schwebe bleibt, insbesondere deutlich zutage durch den Satz, daß den festesten und klarsten Kern des Systems die Autonomie des pflichtmäßig zu bejahenden wissenschaftlichen Wahrheitswillens bilde, und daß die anderen Kultur-

---

einen Gegensatz aufrichtet, der in der reinen Systematik nie ganz ausgetragen werden kann, aber in den Gestalten und Typen des Kulturlebens konkrete Wirklichkeit gewinnt und nun in dem Schatten dunkler Irrationalitäten einer Entscheidung entgegengeführt wird.« Mehrfach bezeichnet er die Geschichtsphilosophie als »Systematik des Unsystematischen« und erblickt in der Universalgeschichte den Höhepunkt geradezu der Philosophie, weil sie »die Idee des Unsystematischen mit dem Systematischen versöhnt«. S. 337. S. meine Anzeige Theol. Lit.-Ztg. 1916. — Zum Irrationalen greift auch das gequälte Buch des der Schule nahestehenden Jonas Cohn, Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, Leipzig 1914. Die moderne Kultur ist eine Kultur »des befreiten Geistes«, des autonomen Rationalismus, der sie aus den Maßstabideen eines rationalen Systems der Werte aufbaut. Allein das erste, was dann doch diese Kultur tun muß, ist, daß sie ihre eigene Konsequenz, die wissenschaftliche Auflösung des Ich, durch Bindung der Person an sachliche Vernunftwerte überwinden muß. Das zweite, was sie dann sofort bedarf, ist, die absoluten normalen Vernunftwerte mit den »lebendigen« naturgewachsenen Gemeinschaftsformen in Verbindung zu bringen, was nun wieder rationell nicht geht. »Wo ist der überzeitliche Kern innerhalb des Kulturlebens zu suchen? . . . Er kann nur in überzeitlichen Normen liegen, die als abstrakte Gesetze jenseits von Aenderung und Leben liegen, aber damit auch jenseits erlebbarer Gestaltung stehen.« S. 191! »Nun aber wissen wir, daß das Wertsystem selbst sich nicht ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit gewinnen läßt. Alle Besonderungen des Wertes werden uns in unseren Erlebnissen klar, unsere Erlebnisse aber sind abhängig von der Gegenwart . . . Rationales und Irrationales sind nicht als zwei gesonderte Reihen nebeneinanderzustellen, vielmehr hat jede Erkenntnis, jede Erkenntnisstufe an beiden teil . . . daher wird ein Ineinanderarbeiten von Konstruktion und Erfahrung überall nötig.« S. VIII. Kann man dann aber überhaupt noch von einem System absoluter, zeitloser Vernunftwerte der Menschheit reden und beschränkt sich die Wirkung dieser Vernunftwerte für die Cohnsche »Kultur des befreiten Menschen« nicht auf eine gewisse ästhetisch-intellektualistische Verdünnung und humanitäre Liberalisierung unserer gegenwärtigen tatsächlichen Kultur? Weiteres s. in meiner Abhandlung »Eine Kulturphilosophie des bürgerlichen Liberalismus« Preuß. Jahrbb. Sept. 1916, nebst Replik von Cohn und Duplik von mir.

werte erst nach dem Maße ihrer Analogie mit dem wissenschaftlichen Wahrheitswert als solche zu erkennen und zu konstruieren sind. Völlig autonom a priori konstruiert ist also nur der »wissenschaftliche Wert«, die anderen schwanken zwischen einem wissenschaftsartigen Vernunftgehalt und empirischen Beschreibungen, die von bevorzugten Punkten der abendländischen Kulturgeschichte hergenommen sind. Neukantischer Transzendentalismus, klassisch-antike Kunst, moderner Rechtsstaat und neuplatonische Mystik oder, etwas anders ausgedrückt, eine romantisierte Antike bilden bei diesem Geschichtsphilosophen faktisch das System der Werte und das objektiv-notwendige Auslese-prinzip für den darstellenden Historiker. Seine »Konstruktion der Weltgeschichte« gibt er mit Vorliebe geradezu als Hölderlinsche Vision. Das aber ist in Wahrheit eine Zusammenstellung sehr persönlicher Urteile und hat weder mit der objektiven Vernunft, noch mit der realen Geschichte einen zwingenden Zusammenhang. Am allerdeutlichsten wird das dadurch, daß bei einer derart geleiteten Auslese und Beurteilung zwischen »absolut-historischen« und nur »relativ-historischen« Tatsachen unterschieden werden muß! Die ersteren sind die bei einer Messung an jenem System der absoluten Werte ins Auge fallenden, die letzteren die, von ihm aus geurteilt, gleichgültigen oder gar wertfeindlichen. Die gleichgültigen verdanken ihren Ort in der Historie nur dem Erklärungsbedürfnis, indem sie in den Wertzusammenhang des Absolut-Historischen als Mittel und Voraussetzungen aufgenommen werden, die wertfeindlichen als negative Illustrationen der positiven Werte. »Ihr Dasein in der Geschichte hat also den Sinn der Erklärung und des Verständlichmachens.« Eine solche Methode aber ist die Behandlung der Geschichte als Illustrationsmaterial für ein rationales System der Werte, das doch selber nicht fest und sicher konstruiert ist, sondern großenteils erst durch die Auslese des Illustrationsmaterials, die der philhellenische Geschmack und Sinn des Verfassers vornimmt, Farbe und Bestimmtheit erhält. In diesem Hin und Her von Apriorität und geschichtlicher Erfüllung liegt das sehr wenig geklärte Irrationale.

Es ist begreiflich, daß der größte unter den Gesinnungsgenossen Rickerts, Max Weber, es völlig ausgeschaltet hat. Freilich nimmt dann auch das Verhältnis von realer Geschichte und Wertsystem eine erschreckend schroffe Form an.

Eisig kalte, rein theoretisch gebändigte, stark soziologisch erleuchtete Seinsforschung auf dem historischen Gebiet, um unsere Lage und Zukunftsmöglichkeit, Spielraum und Art der Mittel klarzumachen, mit denen wir die Zukunft bauen können, und völlig fremd und unvermittelt daneben die Auswahl eines Wertes aus dem unversöhnlichen Polytheismus der Werte, dem man alle Kraft schuldig ist und für dessen Verwirklichung man alle historisch-soziologischen Erkenntnisse in restlosen Dienst stellt. Die Griechen und aller Polytheismus konnten noch viele Werte nebeneinander naiv anbeten. Der durch Judentum und Christentum hindurchgegangene Europäer könne nur einen Wertgott anbeten und aus den unheilbaren Spannungen der Werte herausholen: es ist für Weber die nationale Kraft und Größe. In den Dienst dieses einzigen, unbeweisbaren, nur durch Entschluß und Willen zu schaffenden Wertes tritt die umfassendste und sorgfältigste Geschichtserkenntnis, die für die Gegenwart die entscheidende Bedeutung der demokratisierten, mechanisierten Technik des staatlichen Großbetriebs mit cäsaristischen Führernaturen erweist. Das ist seine Geschichtsphilosophie und deren Verbindung mit Ethik und Wertlehre. Alles weitere, namentlich alles Irrationale und jede hinter alledem stehende Entwicklungsidee, wird scharf und positiv-klar abgewiesen. Man hat ihn darum den modernen Machiavelli genannt, eine Bezeichnung, die richtig ist, wenn man dabei die scharfe Betonung des Moralischen, des Gerechtigkeitssinnes in Innen- und Außenpolitik und der kompromißlosen Selbsteinsetzung für das bejahte Ideal hinzunimmt. Im übrigen ist für Weber freilich dieses Moralische an die Grenzen seiner Durchführbarkeit innerhalb des ewigen Kampfes ums Dasein gebunden: Humanisierung und Ethisierung des Kampfes durch Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, soweit es möglich ist. Es ist eine Lösung unseres Problems von seltener persönlicher Größe und Wucht und von lehrreichster Bedeutung für Natur und Wesen des Problems, aber im Grunde die Verzweiflungslösung eines heroischen, aus der Rickertschen Geschichtslogik berichtigten Positivismus. Es ist nicht unbegreiflich, daß romantisch schwärmende Jugend und vernunftgewisse Utopisten, oder gemütsbedürftige Schüler der klassischen Humanitätslehre und der älteren deutschen Staatstheorien davor ein Grauen empfinden [73]).

[73]) S. später das dritte Kapitel, von ihm selbst vor allem den Vortrag »Der Beruf der Wissenschaft« und »Gesammelte politische Schriften«, 1921.

Das mag genügen an Beispielen der philosophischen Lösungen unseres Problems. Die Darstellung ist nicht erschöpfend, aber sie gibt die wichtigsten Züge; andernfalls müßte sie in alle Wirrsale der modernen Wertlehre hineinführen. Diese aber sollte hier nur berührt werden, soweit das Problem »Geschichte und Maßstäbe, Geschichte und Idee, Geschichte und gegenwärtige Kultursynthese, geschichtliche Individualität und gültiges Ideal« in Betracht kommt. Man sieht, es ist schwierig genug. Geht man von Idee und Maßstab aus, so gerät man in einen geschichtslosen Rationalismus und verliert die Beziehung zur empirischen Historie und ihrer Praxis. Geht man vom Historisch-Individuellen aus und bleibt man dadurch im Einklang mit der Forschung, so drohen grenzenloser Relativismus und Skeptizismus. Sucht man beides in kunstreichen Entwicklungsbegriffen sich zu nähern, so brechen die beiden Bestandteile immer wieder auseinander. Nimmt man den Standort resolut in gegenwärtiger Entscheidung und Gestaltung, so verliert man nur allzu leicht Geschichte und Idee zugleich. Empfindet man die vollen Schwierigkeiten des Problems, dann wird es quälend und man wendet sich gerne zu den Autoritäten und Offenbarungen der Kirchen zurück, wie es alte und neue Romantiker aus sehr begreiflichen Gründen getan haben und wieder tun werden, oder man wendet sich von dem historisierenden Abendland überhaupt ab zu dem geschichtslosen Orient, seiner Mystik und seinem Nirwana, wie das Schopenhauer unternommen hat und wie es seitdem so oft als Unterschied und Vorzug des viel tieferen Orients gefeiert wird.

Aus der Praxis der Historie dagegen ist es unmöglich, die verschiedenen Problemlösungen zu sammeln. Die führenden Historiker sind unter diesen Gesichtspunkten noch nicht durchgearbeitet worden. Die geschichtlichen Darstellungen der Historio-

---

Die Erfahrungen des Krieges haben seine Positionen offenbar verschärft. Im übrigen s. Meinecke, Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik, H. Z. 125, 1921, ein tiefbewegender Aufsatz, und meine Studie, Die Revolution der Wissenschaft, Schmollers Jahrbuch 44, 1922, wo die Opposition der Jugend hiergegen geschildert ist. Es gibt sogar Leute, die glauben, er sei an gebrochenem Herzen gestorben, weil die Jugendbewegung ihn ablehnte. In Wahrheit suchte er der Welt klar zu machen und der Jugend insbesondere, daß die Welt nur durch klare Einsicht in ihre historische Lage und durch klare, darauf kalkulierte Gestaltung der Ideale gerettet werden könne, nicht durch Phantastik und nicht durch Dummheit.

graphie haben auf zu vielerlei Dinge zu achten, als daß gerade dieser Gesichtspunkt irgendwo als der beherrschende reinlich herausgearbeitet wäre. Auch würde eine Durcharbeitung ergeben, daß im großen und ganzen die Historiker hier von den philosophisch begründeten Wertsystemen oder von den herrschenden praktischen Lebenswertungen abhängig sind, die ihrerseits in der Philosophie jeweils ihren ideellen Ausdruck finden. Die Historiker sind auch naturgemäß ihrem ganzen Wesen und ihrer Aufgabe nach weniger an der Schaffung der gegenwärtigen Kultursynthese interessiert. Sie geben nur die Grundlage dafür und berühren sie nur gelegentlich, wenn auch ihr eigentliches Pathos selbst in der Regel einer solchen gilt. Bei ihnen äußert sich die vorschwebende Synthese mehr in der Art des von ihnen gehandhabten Maßstabes, der schon in Auswahl und Gliederung des Stoffes mit wirksam ist.. Diese jeweiligen Maßstäbe selbst sind aber im allgemeinen von den Grundrichtungen der Zeit, der Parteien und Kulturgruppen abhängig: kulturelle, politische, nationale, soziale, religiöse. Nur die ästhetisierenden und rein quellenkritischen Historiker verzichten überhaupt auf Maßstäbe. Die bekannte Alternative »Politische oder Kulturgeschichte!« ist in ihrem eigentlichsten Sinne demgemäß gleichfalls eine Maßstabfrage und durch bloße Tatsachenforschung nicht zu entscheiden. Zwar ist es eine Eigentümlichkeit der deutschen Historie seit Hegel und Ranke, womit Adam Müller voll übereinstimmt, den Staat und seine Kraft als Maßstab wie als Kulturzentrum aller Werte zu betrachten und darin ein der Historie eigentümliches, von aller Philosophie unabhängiges Wert- und Maßstabsystem zu proklamieren. Doch ist dabei der ganze Staatsgedanke schon philosophisch geschwängert mit der gesamten spezifisch europäischen Humanität, mit den Traditionen der antiken oder der protestantisch-lutherischen Staatsschätzung erfüllt. Es ist teils der Reflex des Systems der großen Mächte des 18. Jahrhunderts und vor allem des Fridericianischen Geistes, teils der des Befreiungskrieges gegen den Napoleonismus, teils der der nationalen Einigungsbestrebungen der Jahrhundert-Mitte und des Bismarckschen Genius [74]). Ein durch historische

[74]) Typisch hierfür ist Rankes »Politisches Gespräch«, Adam Müllers »Staatslehre« und Meineckes »Weltbürgertum und Nationalstaat«. Ueberblick über die verschiedenen Wertsysteme der Historiker geben noch am besten

Forschung begründbares spezifisch historisches Wertsystem liegt hier nicht vor, sondern ein ebenso persönlich überzeugungsmäßig bestimmtes und ebenso auf die historische Entwicklung begründbares, wie es irgendeines der andern ist. Der Unterschied der katholischen, der westeuropäischen, der russischen Wertsysteme und Maßstäbe zeigt schon den relativ persönlichen und ethischen Charakter dieses deutschen »Etatismus«, wie ihn die Franzosen nennen. Es kann also von einem der Historie eigenen und lediglich mit ihren Mitteln begründbaren Maßstab nicht die Rede sein. Der Maßstab hängt auch in diesem Falle mit geschichtsphilosophischen Gedanken zusammen und ist ein jedesmal persönlicher und durch Umstände bestimmter, wo er nicht etwa von der Philosophie zeitlose und allgemeingültige Gehalte empfängt.

Die allgemeine und theoretische Bedeutung der Historie für die Maßstabbildung bleibt daher nach alledem doch nur der wesentlich in ihrer Methode begründete Begriff und die Anschaulichkeit der Individualität. Aus dem Historisch-Individuellen den Maßstab herauszuarbeiten bleibt Sache eines philosophischen Denkens, wobei es gleichgültig ist, ob es der Historiker oder der Philosoph ausübt. Die daraus entstehende Problematik haben wir kennengelernt.

3. Der Begriff der gegenwärtigen Kultursynthese in seinem Verhältnis zum Historisch-Individuellen und zum Ethisch-Allgemeinen.

Was ist nun unter diesen Umständen zu tun?

Muß angesichts des Charakters der empirisch-historischen Forschung nicht doch der ganze Gedanke geschichtsphilosophischer und ethischer Maßstäbe überhaupt aufgegeben werden? Die Flucht zu den religiösen Autoritäten kann uns jedenfalls in dieser Not nichts nützen. Denn diese leiden selbst gerade an dem gleichen Problem: »Religion und Geschichte« am allerschwersten. Ihre beständigen Spaltungen und Veränderungen sind der lebende Protest der Geschichte gegen die behauptete Einheit und Allgemeinheit ihrer Lebenswahrheit. Nicht die Naturwissenschaften

Gooch und Grotenfeldt a. a. O.; von dem letzteren noch ein zweites Buch »Geschichtliche Wertmaßstäbe in der Geschichtsphilosophie, bei den Historikern und im Volksbewußtsein, 1905«, das aber sehr dürftig ist.

und nicht die Metaphysik, aber die Geschichte und Kritik ist die Auflösung der herrschenden Religionen, soweit sie universale und absolute Autorität sein wollen. Und außerdem sind alle, die in Frage kommen können, tatsächlich lediglich Religion des europäisch-amerikanischen Kulturkreises. Die Flucht in den Orient aber, dessen metaphysischer Tiefsinn dem europäischen Wesen gerne in vieler Hinsicht überlegen sein mag, ist in Wahrheit für uns doch stets eine Spielerei und ein vorübergehendes Ressentiment. Wir sind nun einmal die aktive, historisch denkende und individuelle Wesenheit glaubende Rasse. Davon ist unser ganzes Wesen erfüllt und bestimmt und wir würden uns selber aufgeben und verlieren, schlössen wir uns hierin dem fernen Orient und seinen vom Tropenklima bedingten Lebensformen an. Wir mögen von der Unerschütterlichkeit und Gefühlssicherheit seines religiösen Lebens lernen und darin mit ihm Berührung gewinnen können. Aber seine Unterschätzung des Historisch-Individuellen und Endlich-Bestimmten ist für uns gerade seine Schranke, wie die Schätzung ihrer die Quelle alles Lebens der gemäßigten Zonen ist. Hier dürfen wir nicht schwach werden, wenn wir nicht überhaupt ins Bodenlose fallen wollen. Einheit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis werden wir überdies auf diesem Wege auch nicht finden. Denn um diese beiden zu verhindern ist auch dort Geschichte und Individualität stark genug. Die wirklichen Probleme stammen nicht aus der modernen Religionskrise und nicht aus den sinnlich-individuellen Beschränktheiten des Abendlandes. Sie stammen aus der inneren Natur der Geschichte selbst, sobald sie als das zu Bewußtsein gekommen ist, was sie ist. Die Frage muß schon ausschließlich so formuliert werden, wie sie eben formuliert worden ist, und muß schon aus dem Horizont unserer profanen abendländischen Wissenschaft heraus beantwortet werden.

Darauf wird ein energischer Lebenswille, der sich nicht zerdenken läßt und um seiner selbst willen auf Sinn und Ziel des Werdens nicht verzichten kann, in engem Bunde mit der ethischen Ueberzeugung, daß es eine mit dem moralischen Bewußtsein selbst gesetzte Pflicht sei, an Sinn und Ziel zu glauben und ihren Inhalt stets von neuem zu suchen, ein nachdrückliches Nein antworten. Dieses Nein kann sich überdies wissenschaftlich darauf stützen, daß alle Versuche einer fingerfertigen naturalistischen Evolutionsdialektik, die in der Geschichte spontan und

kraft innerer Selbstgewißheit auftauchenden Ideale in bloß psychologisch herleitbare Illusionen, Produkte oder Reflexe aufzulösen, bei jedem wirklichen konkreten Erklären und Ableiten versagen [75]). Die Erzeugung immer neuer, aus selbständiger und autonomer Vernunftregion stammender Normen und Ideale, die zwar überall vom Gegebenen ausgehen, aber es zugleich aus einer geheimen Produktionskraft des Geistes heraus verwandeln und berichtigen, ist eine zweifellose Grundtatsache des Geistes. Nur wo Wille und Glaube erlahmt, da erlahmt auch diese Kraft und gibt sich einfach dem Fluß des Vorhandenen preis; dann entlarvt das Denken alle Maßstäbe des Sollens als Reflexe des Tatsächlichen, rühmt seine eigene Gegenwart als illusionsfreie, alles erklärende Erkenntnis und konstruiert die Vergangenheit als das romantische Zeitalter der Illusionen. Der Fehler liegt dann aber in Wahrheit in solcher Gegenwart, in der Verkennung der ganzen Vernunftregion spontaner, autonomer und niemals ruhender Erzeugung von Maßstäben des Gesollten. Also auf die Maßstäbe selbst kann und darf nicht verzichtet werden. Wohl aber muß dann auf jenen Charakter der Maßstäbe verzichtet werden, der mit dem individuellen Charakter aller wirklichen Geschichtsbildungen und mit der eigenen momentanen Produktion, die ja doch auch der Geschichte angehört und darum individuell sein muß, unvereinbar ist: auf die Allgemeingültigkeit, Zeitlosigkeit, Absolutheit und Abstraktheit dieser Maßstäbe, auf ihre einfache Einerleiheit mit der Vernunft an sich oder mit dem göttlichen Weltwesen. Spontaneität, Apriorität, Selbstgewißheit ohne Zeitlosigkeit, Allgemeingültigkeit und Absolutheit: das ist die allein mögliche Formel. Sie bedeutet zugleich, daß solche Maßstäbe selbst als individuelle Setzungen aus jeder großen Gesamtsituation heraus neu gebildet und gefunden werden müssen.

Der Gedanke bedarf einer näheren Verdeutlichung, obwohl wir in Wirklichkeit stets praktisch nach ihm verfahren, sei es, daß wir die in unserer Lage entstandenen Maßstäbe naiv und selbstverständlich für unbedingt halten, sei es, daß wir ihre

[75]) Besonders charakteristisch ist hier Simmels »Einleitung in die Moralwissenschaft«, wo die Kategorie des Apriorischen und Gesollten sich wie eine fixe Idee auf die verschiedensten Gebilde der Evolution ohne Sinn und innere Nötigung niederläßt, wie bei Hume die Gewohnheit des Kausalitätsprinzips auf die Assoziationen. Simmel hat das Buch später abgelehnt.

Unbedingtheit und Zeitlosigkeit nachträglich aus logischen, metaphysischen und entwicklungsgeschichtlichen Theorien vermeintlich beweisen. Im ersten Falle gleichen wir jenem Handwerksburschen, der meinte, er sei nun weit in der Welt herumgekommen und habe die verschiedensten Namen für das Wasser kennengelernt, aber Wasser sei es eben doch schließlich; im anderen Falle gleichen wir den Theologen, die den erkalteten Niederschlag einer großen seelischen Eruption als Dogma durch dick und dünn verteidigen und mit denen die Philosophen oft mehr Aehnlichkeit haben als sie glauben, nur daß die hinter ihnen liegenden Eruptionen meistens weniger vulkanisch sind. Unsere Maßstäbe, so wie sie in erster Linie das unmittelbare Bedürfnis schafft, entstehen in Wahrheit durch eine kritische Auslese aus dem Kulturbesitze eines ganzen großen Wirkungszusammenhanges, wie etwa in unserem Fall des Ganzen der abendländischen Kultur, unter Rücksicht auf alle in ihm lebendigen, wenn auch vielleicht augenblicklich gerade zurückgedrängten Kräfte. Eine allgemeine Erschütterung unseres Kultursystems durch innere Krisen oder durch Berührungen mit fremden Welten, wie etwa der des Ostens, oder eine von innen her notwendig gewordene Selbstbesinnung rütteln den gesamten Gehalt auf, reinigen und vereinheitlichen ihn. Sie akzentuieren seine einzelnen Bestandteile neu oder anders als bisher, betonen und organisieren ihn gegenüber fremden Einbrüchen oder inneren Zersetzungsgefahren, nehmen etwas hereindringendes Neues und Fremdes, wenn es sich als Fortführung und Vertiefung des eigenen Lebens erweist, auf, wie etwa die Spätantike das Christentum. In alledem aber schaffen sie nicht nur eine neue Synthese des Vorhandenen, sondern in der neuen Synthese selber steckt zugleich etwas bisher überhaupt nicht Vorhandengewesenes, das aus dem Alten hervorgeht und doch eine neue Lebenstiefe bedeutet. Es ist ein apriorisches, das heißt spontanes Schaffen, insofern das Neue wirklich aus inneren Tiefen hervorbricht und nur durch seine innere Selbstgewißheit und seine den Willen bestimmende Macht sich beglaubigt. Aber es ist kein Schaffen aus dem Nichts und keine Konstruktion aus der Vernunft, sondern ein Umbilden und Fortführen, das zugleich die Einhauchung einer neuen Seele und eines neuen Geistes ist. Das letzte Geheimnis dieser Vorgänge ist der Glaube an die darin offenbare und zwingende m o m e n t a n e Vernunft und die Kraft des Willens, einen solchen Glauben

zu bejahen. So ist das bekannte Wort Goethes von den Epochen des Glaubens zu verstehen, die immer die großen gewesen seien. Von einem bloßen Subjektivismus der Einfälle und der Gewaltsamkeiten sind solche Maßstabbildungen getrennt durch ihre tiefe und lebendige Einfühlung in das historische Ganze, aus dem sie erwachsen, und durch die Gewißheit, darin einen inneren Zug der Entwicklung, eine innere Lebensbewegung des Alls oder der Gottheit zu ergreifen. Daher die so häufige religiöse Begründung solcher Schöpfungen. Es ist das ja auch das ganze Geheimnis dessen, was die Theologen Offenbarung nennen. Es ist eine intuitive Einstellung in den Gang der göttlichen inneren Wesensbewegung, die niemand a priori konstruieren oder auch nur a posteriori rationalisieren kann, die vielmehr am gegebenen Punkt lediglich mit einem Gefühl zwingender Notwendigkeit und Klarheit hervorbricht. Derart erwachsen im Propheten, im politischen Genie, im künstlerischen Stil, in der Intuition des großen Historikers, in der Systematik des echten Philosophen die Deutungen der Zeit und der Zukunft, wobei man nicht immer gleich an ungeheure Menschen im Sinne des Heroenkultus zu denken braucht, sondern auch das Sinnen, Grübeln, Sehnen und Kritisieren der Massen in diesem Sinne verstehen kann. Ja, dieses letztere ist ganz unzweifelhaft schon die Vorbedingung aller Heroen.

Für historisch so hell bewußte Zeitalter, von denen das Goethewort gilt, daß, wer nicht von dreitausend Jahren sich vermag Rechenschaft zu geben, im Dunkeln und der Unerfahrenheit von Tag zu Tag leben mag, ist nun insbesondere die wissenschaftlich-historische Selbstbesinnung des ganzen Kulturkreises ein wesentliches Hilfsmittel solcher Ideen oder Maßstabbildung. Sie tritt an Stelle der nur instinktiven Intuition und sichert die innere objektive Notwendigkeit. Das ist dann eben der kulturphilosophische Ort der wissenschaftlichen Historie. Sie braucht nicht notwendig und immer, vor allem nicht unmittelbar, nach diesem Orte hin zu streben, aber sie wird teils von dem Bedürfnis kulturphilosophischer Besinnung herangeholt, teils zieht es sie in einer Zeit kritischer Umbildung ganzer Kulturgehalte von selbst an diesen Ort, wo ihr eine entscheidende Anteilnahme an der Gestaltung des Lebens möglich wird. Darin ist es begründet, wenn die Historiker wesentlich doch immer an der Erleuchtung unseres eigenen Kulturkreises und seiner Grundlagen arbeiten, da trotz

alles vorurteilslosen Sinnes für fremdeste Individualitäten der Aufbau unserer Welt aus Orient und Mittelmeerkultur doch schließlich für unser Interesse und Verständnis am nächsten liegt; wenn sie trotz aller objektiven Versenkung in das beliebigste Gewesene doch immer wieder von dem Problem und Lebensstand ihrer eigenen Gegenwart aus die Dinge anfassen und beleuchten, wie doch auch Ranke, der sein Leben auslöschen wollte, wenn er dafür wissen könnte, wie es gewesen sei, im Grunde doch immer nur das germanisch-romanische Völkersystem zu erleuchten suchte. Darin hat es auch seinen vollberechtigten Grund, wenn sie in der lebendigen Darstellung des Ganges der Dinge diesen nicht bloß genetisch begreifen, sondern in das Begreifen das laute oder leise Pathos ihres niemals von der Gegenwart ganz unabhängigen Urteils einmischen. Von ihnen gilt dann nur das Wort, das Jesus von einem Manne gesagt haben soll, den er am Sabbat arbeiten sah: Selig sind sie, wenn sie wissen, was sie tun. Wissen sie aber, was sie tun, dann entsteht auch für sie selbst Bedürfnis und Notwendigkeit, dies ihr Tun grundsätzlich zu klären. Damit werden sie, wie man oft gesagt hat, zu rückwärts gewandten Propheten, die aber eben damit zugleich vorwärts gewandt sind.

Alle Maßstabbildung gegenüber historischen Dingen entspringt also aus dem eigenen Lebenszusammenhang, ist dessen Kritik und Weiterbildung zugleich. Wie jede Bewegungsberechnung in den Naturwissenschaften abhängig ist von dem Standort des Rechners, so ist auch in der Historie jeder Maßstab unaustilgbar bestimmt von dem Standort, von dem aus er entspringt. Und zwar entspringt er stets in lebendigem Zusammenhang mit der Zukunftsgestaltung. Kritik und Schaffen hängen wesenhaft zusammen, worin die immer wieder zu beobachtende wesenhafte Verbindung von Maßstab und gegenwärtig-neuer Kultursynthese begründet ist. Eben deshalb sind Maßstab und Kritik im Ursprung keine abstrakten Theorien, sondern praktische Auseinandersetzung, Selbstklärung und Selbstgestaltung. Erst die nachfolgende Theorie macht diese Schöpfung des Lebens zum allgemeinen Gesetz, zur abstrakten zeitlosen Regel oder zur juristischen und theologischen Autorität. Berührung und Vergleichung mit vergangenen oder fremden Kulturwerten wird zur Renaissance, zur Rezeption oder zur Abwehr. Das echte Gesetz gilt zunächst nur unter Brüdern, die Fremden oder Bar-

baren fallen nicht unter diese Regeln und brauchen nicht nach ihnen behandelt zu werden, ein Kanon, der nicht nur unter den Primitiven gilt, sondern den auch wir Europäer ihnen gegenüber und denen, die wir Barbaren nennen, oft genug noch anwenden. Erst allmählich lehrt wissenschaftlicher Trieb und moralische Gerechtigkeit oder praktisches Bedürfnis uns in fremde Wesenheit einfühlen, wenn diese nicht etwa gar praktisch in unsere Kreise eindringt und uns geistig durch innere Kraft und Ueberlegenheit überwindet. Dann allerdings dreht sich oft genug die Maßstabbildung um. Wir lernen uns von fremden Standorten und mit fremden Augen sehen. Die Heimat versteht nur, wer in der Fremde gewesen ist; nur, was weit genug her ist, erregt unsere Aufmerksamkeit. Das Vergleichen eigener Zustände und Ideale mit fremden führt neue Impulse und Einsichten zu, und wieder ist das Ergebnis in erster Linie ein praktisches, Selbstkritik und Selbsterneuerung, zugleich umspielt von bloßer Neugier, Lust an der Vergleichung und an der Erhöhung des Standortes. Immer aber werden die Urteile gerade im realen Kerne durch eine Art suveräner und instinktmäßiger Entscheidung getroffen und gibt es darüber hinaus keine Begründung, ist alle rationale Begründung eine nachträgliche Rationalisierung oder Verkleidung der lebensmäßig getroffenen Entscheidungen. Die berühmte Frage nach den Gründen des Sieges des Christentums haben sich schon in der Zeit seines Sieges selbst Gegner und Freunde gestellt und mit allerhand rationalen Erwägungen beantwortet. Der wirkliche Grund lag in den praktischen Bedürfnissen der vom Imperium zerriebenen Menschen und der in dieser Lage aufleuchtenden unmittelbaren Evidenz. Seine heutige relative Schwäche ist in der Inkongruenz gegenüber den sozialen und geistigen Bedürfnissen der Zeit und in dem Mangel oder der Schwäche der unmittelbaren Evidenz seiner religiösen Grundgedanken begründet; jedenfalls gilt das von allen seinen kirchlichen Formen. In dem Hin und Wieder dieser Standorte und entsprechenden Maßstabbildungen, das von der ethischen Theorie niemals genügend ernst genommen worden ist, war die Entstehung des modernen historischen Denkens überhaupt begründet und heute ist beides, Selbstverständnis und Fremdverständnis, mit dem Ertrag der wissenschaftlichen Historie eng verbunden. Ja, die wissenschaftliche Historie ist das Hauptmittel, jedenfalls viel mehr als die ganz hilflos gewordene wissenschaftliche Ethik,

für die Orientierung über eigene Vergangenheit, eigene Gegenwart und Zukunft, sowie über fremde geistige Welten und ihr Verhältnis zu uns. Dabei entspringen ihre Urteile heute noch wesentlich aus jener Verbindung von Hingabe an das Objektive und subjektiver Maßstabbildung, die wir charakterisiert haben. Ihre Menschen- und Weltkenntnis, ihr Feingefühl für Krisen und Möglichkeiten, ihr Distanzgefühl gegen Vergangenheiten und Fremdheiten, ihre Entdeckung erneuernder Kräfte ist im modernen geistigen Haushalt der Völker wichtiger als die abstrakte Arbeit aller wissenschaftlichen Ethiker zusammen, die nur so lange Bedeutung haben, als sie eine vitale herrschende Substanz rationalisieren.

Von Beurteilungsmaßstäben kann also zunächst überhaupt nur für den Geschichtszusammenhang der Gegenwart die Rede sein, d. h. für die letzten zwei oder allenfalls fünf Jahrhunderte der abendländischen Geschichte. Nur in ihrer Bewegung stehen wir innerlich genug, um solche wirklich aus ihr herausarbeiten zu können, und nur sie bedarf solcher Maßstäbe, um ihre eigene Bewegung durch sie zu leiten. Darin liegt die bekannte Schwierigkeit aller Gegenwartsgeschichte, darin aber auch ihr zentrales Interesse, das sie schließlich immer zum Blickpunkt des Historikers macht. Das bedeutet nun aber nicht, daß wir gegenüber vergangenen und fremden Zusammenhängen auf alle Maßstäbe zu verzichten hätten, sondern nur daß auf diese die Maßstäbe, mit denen wir unsern eigenen Zusammenhang beurteilen, nicht unmittelbar übertragen werden dürfen. Wollen wir solche fremden Totalitäten geschichtlichen Geschehens beurteilen, so kann und darf das nur eine sogenannte immanente Kritik sein, die sie an ihrem eigenen Wesen und Ideal ihrer selbst mißt, wie wir ja auch unseren eigenen Zusammenhang in immanenter Kritik beurteilt haben, nur daß bei ihm die Rücksicht auf Zukunft und Weiterbildung in Betracht kam, die gegenüber vergangenen und abgeschlossenen Kreisen nicht vorhanden ist. Zu diesem Zwecke bedarf es eben jener Konstruktion der allgemeinsten historischen Begriffe, in denen wir das »Wesen« einer Epoche aussprechen, die bei ihrer Entfernung vom reinen Tatsachenmaterial so schwer zu bilden sind und so selten bei den verschiedenen Darstellern übereinstimmen, die aber doch unentbehrlich sind zum Verständnis. Davon ist im ersten Kapitel genügend gehandelt worden. Jetzt tritt nur der Zusammenhang

des historischen Sinn-Verstehens mit den Werturteilen stärker hervor. Eine Epoche verstehen, heißt sie an ihrem eigenen, wenn auch noch so komplizierten Wesen und Ideal messen. Ist dies nun aber den fremden Totalitäten gegenüber das in erster Linie geforderte Verhalten, so bleibt es natürlich in zweiter Linie die Aufgabe, diesen fremden Geist mit dem des eigenen Zusammenhangs zu vergleichen und so auch an ihm zu messen. Fassen wir ihn ja doch zumeist überhaupt nur durch die Wahrnehmung von Gegensatz und Aehnlichkeit gegenüber unserm eigenen Leben erst in seiner Eigentümlichkeit auf. Wir werden nicht darauf verzichten dürfen, diese verschiedenen eigentümlichen Totalitäten aufeinander zu beziehen und in Gegensatz und Uebereinstimmung zu charakterisieren. Dann aber beurteilen wir in Wahrheit die fremde Welt nicht nur an ihrem eigenen, sondern auch an unserem Maßstabe, und aus diesen beiden verschiedenen Bewegungsrichtungen ergibt sich zuletzt eine neue und eigene Bewegung.

Es ist eine Beurteilung ersten und eine solche zweiten Grades. Diese Beurteilung zweiten Grades hat nun aber wichtige weitere Folgen. Vermöge ihrer und der in ihr zutage tretenden Kontrast- und Aehnlichkeitsbeziehungen entdecken wir einen inneren Zusammenhang der sich kontinuierlich aneinander reihenden Totalitäten, wie wir einen solchen von den vorderasiatischen Reichen bis zum modernen Abendland deutlich vor uns haben, und auf der andern Seite Gegensätze, die doch ein irgendwie Gemeinsames nur anders gestalten und verstehen und nun ihrerseits eine eigene Welt historischen Zusammenhangs bilden, wie ihn die ostasiatische Welt heute allmählich vor unseren Augen gegenüber dem Abendland enthüllt. Dabei ist der Maßstab, nach dem wir diese Reihen und Gegensätze anlegen, ein in der Vergleichung selbst spontan sich erzeugender, nicht von irgend etwas abgeleiteter. Er verfügt über keine andere Sachlichkeit, als die bei jeder Vergleichung nötige, möglichst objektive Versenkung in das Fremde und die damit eintretende Relativierung des eigenen Standpunktes sie mit sich bringen, über keine andere Notwendigkeit als die der persönlichen Entscheidung und Stellungnahme gegenüber einem derartig ausgeweiteten Zusammenhang. In dem Ueberblick über die eigene Lage und die zu ihr hinführenden fernen historischen Zusammenhänge sowie in der Kontrastierung gegen alles diesem Zusammenhange

Fremde bildet sich souverän und mit innerem Zwange für den Historiker und Kulturphilosophen der Maßstab der Vereinigung wie der Trennung. Der Maßstab und die ihm entsprechende Konstruktion der Reihen und Gegensätze werden daher auch bei verschiedenen Denkern stets verschieden sein. In seiner Bildung liegt die Genialität der großen umfassenden Geschichtsdenker, die gar nicht so zahlreich sind, daß wir mit einer Ueberfülle möglicher Maßstäbe zu rechnen hätten. Sie müssen jene tiefe und weite Menschlichkeit besitzen, aus der heraus allein solche Zusammenschlüsse und Trennungen erklärt werden können. Und wenn wir zwischen solchen verschiedenen Auffassungen, etwa zwischen Burckhardt und Schnaase, Gierke und Jehring, zu entscheiden haben, dann bleibt — von bloßen kritischen Tatsachenfragen abgesehen — die endgültige Entscheidung zwischen ihnen erst recht eine sehr persönliche Einstellung in den Sinn des Werdens, den der Urteilende eben damit zu ergreifen glaubt. Darüber hinaus gibt es in Wahrheit keine höhere, außersubjektive Instanz. Indem wir dann aber die so gebildeten Reihen als einen inneren Werdezusammenhang und ihre Gegensätze als Verschiedenheiten innerhalb einer doch gemeinsamen seelischen Welt erkennen, bilden wir den historischen Entwicklungsbegriff. Er bedeutet nichts anderes als eine solche Anordnung von Reihen und von Gegensätzen innerhalb der paar uns zugänglichen Jahrtausende. Indem wir solche Reihen und Gegensätze schließlich metaphysisch auf einen in ihnen sich durchsetzenden inneren Drang und Trieb der Vernunft und diese Vernunft auf den letzten göttlichen Grund, auf die innere Bewegung des göttlichen Geistes im Endlichen, zurückführen, bilden wir einen an der Grenze aller Wissenschaft liegenden Gedanken, der je nach der Anordnung jener Reihen sehr verschieden gebildet wird und dessen Recht keine strenge Wissenschaft mehr beweisen kann, der aber doch — ausgesprochen oder nicht ausgesprochen — erst den Abschluß und letzten Hintergrund aller Historie bildet. Er bürgt uns allein dafür, daß die Bewegung historisch-individueller Wirklichkeiten doch in einer letzten Einheit ruht, die nur bei ihrer eigenen Bewegtheit sich jedem Begriff entzieht und die daher mit den Worten »Einheit« und »All« nur sehr unzureichend bezeichnet wird.

Aus dieser Sachlage entspringt eine doppelte und sehr verschiedene Auffassung des historischen Entwicklungsbegriffes,

von der später noch genauer zu handeln sein wird, die aber schon hier hervorgehoben werden muß. Solange es sich nur um das immanente Verständnis und die immanente Beurteilung historischer Totalitäten handelt, wird die Entwicklung überhaupt keine zusammenhängende, durch das Ganze durchgehende sein, sondern immer nur Einzelentwicklung bestimmter Kulturindividualitäten und innerhalb ihrer einzelner Gesamtperioden oder einzelner Kulturgebiete. Die Entwicklung wird aufsteigen aus chaotischen oder primitiven, meist wenig bekannten oder schlecht charakterisierbaren Zuständen, in denen es keine vorherrschende Richtung gibt, die aber die Möglichkeiten des Kommenden in fruchtbarem Schoße tragen. Sie wird enden in Ueberkultur, Schwäche, Zersetzung und Auflösung oder durch Einschmelzung in andere stärkere und lebenskräftigere Entwicklungen. Der empirische Historiker wird in der Erkenntnis und Darstellung dieser Einzelentwicklungen jeweils seine Leistung sehen und ihre etwaigen dünnen Zusammenhänge und Weiterspinnungen nur als Tatsachen beschreiben. Das ist vom Standpunkt der Maßstäbe zweiten Grades, der ja geradezu mit der empirischen Historie einerlei ist, selbstverständlich. Hierin wird auch seine Objektivität liegen. Aber er selbst wird schon meist den Antrieben nicht widerstehen können, die von der Maßstabbildung ersten Grades ausgehen, d. h. er wird, je weiter er Horizont und Darstellung ausdehnt, nicht umhin können, seine eigene Gegenwart und Zukunft in diese Zusammenhänge einzustellen und hinter und unter den dünnen empirischen Zusammenhängen eine tiefere Bewegung zu erkennen, die empirisch vielleicht mangelhaft und gebrochen verwirklicht ist, die aber der handelnde Wille herausholen, verstärken, neu verknüpfen und in das Kräftesystem der Gegenwart hineinleiten kann. Er wird auf einen universalen Entwicklungsbegriff hinarbeiten und diesen aus den dünnen und zerbrechenden Kontinuitäten zwischen den empirischen Entwicklungskreisen energisch herausarbeiten, um daran die eigene Lage und die Zukunft anzuknüpfen. In diesem universalen Entwicklungsbegriff liegt dann demgemäß ein Element des Willens, der ihn sehen und fassen *will* und bei den bloßen, durch allerhand Abstände getrennten Fragmenten nicht stehen bleiben *will*, der die darin sichtbar werdenden Werte zusammenreißt und über ihr empirisches Verwirklichungsmaß hinaus steigert, um sie mit dem eigenen Lebensproblem in Ver-

bindung zu bringen. Dazu aber bedarf er letztlich eines metaphysischen Glaubens, der ihn hoch über die empirischen Feststellungen und Charakteristiken emporträgt und an eine im tiefsten Grunde des Geschehens wirkende Kontinuität glauben läßt, die von Zufällen und Naturereignissen, von Torheit und Schwäche, von Frevel und Bosheit, von Ueberanstrengung und Neurasthenie oft genug verdeckt, zerrissen oder verdünnt ist, die aber für den handelnden und glaubenden Willen der Gegenwart aus dem empirischen Geschehen herausgeholt und herausgeschaut werden kann. Kann er diesen Glauben und Willen nicht aufbringen, so wird er pessimistisch und skeptisch vor den auf- und abblühenden Kulturgebilden stehen wie etwa Simmel und Spengler und das Allgemeine ihrer nur in einer schematisierenden Morphologie sehen, der alle unterworfen werden können. Oder er wird sich hinter Objektivität und Strenge der empirischen Forschung und Methode verschanzen, wie das die meisten Historiker heute tun. Sie haben darin recht, daß der universale Entwicklungsbegriff zu der empirischen Historie etwas Neues hinzubringt, eben jenes Glaubens- und Willenselement. Aber, wie der Mensch und somit auch der Historiker sich dieses letztere Element nur mit Kunst und Gewalt ausreden kann, so greifen doch die Historiker immer wieder in diese universale Region hinüber und verbinden die Maßstäbe ersten und zweiten Grades zu neuem Gedanken, eben dem der Entwicklung im großen. Wird dann aber das Problem verselbständigt, dann wird der Historiker zum Geschichtsphilosophen, und wenn er das für unter der Würde seiner Exaktheit hält, dann übergibt und überläßt er das Problem dem Philosophen, den man je nach Bedarf benützen oder von sich abschütteln kann.

Die Bildung der Maßstäbe und vor allem die Synthese der Maßstäbe ersten und zweiten Grades ist also Sache des Glaubens in dem tiefen und vollen Sinne des Wortes: die Betrachtung eines aus dem Leben herausgebildeten Gehaltes als Ausdruck und Offenbarung des göttlichen Lebensgrundes und der inneren Bewegung dieses Grundes auf einen uns unbekannten Gesamtsinn der Welt hin, die Ergreifung des aus der jeweiligen Lage erwachsenden Kulturideals als eines Repräsentanten des unerkennbaren Absoluten. Sie ist nicht möglich ohne künstlerische Gestaltungskraft, aber nicht selbst das Werk einer solchen, sondern das Werk eines wissenschaftlich geschulten, die tausend

Zusammenhänge und Wechselwirkungen des historischen Lebens kennenden und die besonderen individuellen Entwicklungszusammenhänge mit einem in der Vergleichung geübten Blick aufspürenden intuitiven Denkens. Von jeder schwärmerischen Romantik ist solches Denken getrennt durch seine wissenschaftliche Schulung, zu der insbesondere neben dem historischen Scharfblick die Einstellung auf die wissenschaftlich verstandene Natur gehört. Jedes Kulturideal kann nur auf Grund der besonderen geographischen, klimatischen, anthropologischen, technischen und soziologischen Bedingungen gebildet werden, und, wenn es verschiedenartige Kreise zu umfassen imstande ist, wird es sich nach diesen Bedingungen wieder jedesmal individualisieren. Die physikalischen Bedingungen unseres Planeten und unseres Körpers geben überdies allen Möglichkeiten den letzten unüberschreitbaren Rahmen. So bleiben wir überall an streng reale Bedingungen gebunden, die erst die Wissenschaft uns völlig klar macht und nur dadurch beherrschen läßt, daß wir uns ihnen fügen. Dazu kommt weiter als Begrenzung jeder Schwärmerei die logische Forderung der Vereinheitlichung und Verknüpfung jedes Zusammenhanges in sich selbst, der nur als ein innerlich einheitlicher möglich und berechtigt ist. Und ganz zuletzt werden wir auch noch an gewisse formal-ethische Forderungen denken müssen, die mit verschiedener Klarheit, Folgerichtigkeit und Tatkraft aus dem Wesen des persönlichkeitsbildenden und sozialen Willens ausfließen und durch die ganze Welt hindurch neben der Verschiedenheit der realen Kulturinhalte eine Gemeinsamkeit der Beurteilung und zugleich die Schranke gegen die Aufnahme von Freveln, Schwächen und Niederträchtigkeiten in die Kulturideale bilden; von diesen schwierigen Dingen wird später noch die Rede sein müssen; hier ist nur zu sagen, daß von ihnen allein aus das Kulturideal nicht gebildet werden kann.

Mit all diesen Forderungen wendet sich die Maßstabbildung immer wieder gegen den verworrenen, unreinen und gehemmten wirklichen Zustand, indem sie das in ihm liegende und emporddrängende wesentliche Ideal seiner selbst herausholt, einheitlich durchdringt und in den wissenschaftlich verstandenen Gesamtzusammenhang der Dinge einstellt und es wieder von diesem aus beleuchtet. Nur ist freilich auch dann Umsicht und Besonnenheit nötig, die nicht die dem Leben wesentlichen praktischen Gegensätze und Spannungen der einzelnen Werte gegeneinander für bloß

logische Widersprüche hält und zugunsten kahler abstrakter Einheiten wegerklärt. Die Spannungen von Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat, Recht und Wirtschaft sind keine logischen Widersprüche und ihre Vereinheitlichung ist keine logische, sondern die überlogische Einheit einer jedesmal individuellen Synthese. Freilich gelten solche Forderungen vor allem für die Maßstabbildung unseres eigenen Geschichtszusammenhangs und für seine Ueberleitung in die Zukunft. Aber sie galten doch auch analog für alle abgeschlossenen und vergangenen oder fremden und fernliegenden Kulturzusammenhänge. Wir müssen sie zunächst individualwissenschaftlich-historisch in ihrem tatsächlichen Wesen erfassen und, indem wir uns darin hineinversetzen, aus diesem Tatbestand das Ideal seiner selbst herausarbeiten, an dem wir alles Geschehen solcher Gebiete allein in erster Linie zu messen berechtigt sind. Für die Beurteilung fremder und vergangener Kulturen Gerechtigkeit und Sachlichkeit, für die der eigenen und lebendigen ein in der bisher geschilderten Weise begründeter freier Zukunftsglaube, für die Zusammenfassung aller im Gesamtflusse des Lebens unbestimmtes Vertrauen zur Vernünftigkeit der Welt überhaupt: das ist alles, was wir können.

Eine wichtige Folge ergibt sich daraus zuletzt für die Beurteilung der fremden und vergangenen Kulturen, auch der vergangenen Strecken unseres eigenen Kulturkreises; sie unterstehen einer doppelten Beurteilung. Zunächst den immanenten Maßstäben der Messung an ihrem eigenen, tatsächlichen, gewesenen Sinn und Gehalt, den es mit möglichster Treue, Genauigkeit, Sachlichkeit und Selbstentäußerung aus dem Ueberlieferungsbestand herauszuarbeiten gilt. Sodann aber der Beziehung auf unser eigenes, im Moment zu formendes Kulturideal, das sich aus ihnen durch Aneignung oder Gegensätzlichkeit nährt und erfüllt. In der ersten Beziehung herrscht die möglichste Objektivität, in der zweiten die aneignende und Stellung nehmende, umschmelzende und einschmelzende Subjektivität. Die Trennung von beidem ist durchaus notwendig, und man darf nicht sagen, daß, wennschon im Endergebnis doch die Stellungnahme eine subjektive, vom eigenen Standort aus bedingte ist, dann jene erste Objektivität überflüssig und gleichgültig sei und bestenfalls der rein gelehrten Fachhistorie anheimfallen könne, wenn man nicht lieber gleich den Mythos und die bedürfnismäßig subjektive Auffassung walten lassen will. So wollen es in der

Regel die Dilettanten, und die Fachmänner stehen ihnen dann als lebensfremde Spezialisten und Seminar-Historiker gegenüber. Allein das wäre gerade unter dem Gesichtspunkt der Maßstabbildung und gegenwärtigen Kultursynthese falsch. Sie schöpft das eigene neue Leben gerade aus treuestem und genauestem Sachverständnis des Fremden. Sie will nicht sich selber sehen im Fremden, nicht den eigenen Geist im fremden bespiegeln, sondern aus der Größe, Härte und Majestät des eigengewachsenen Fremden und Fernen sich über sich selber klar werden und neue Vertiefung gewinnen. Jedenfalls ist das in der Atmosphäre des modernen Realismus und des modernen Wahrheitssinnes nicht anders möglich und gehört dieser Wahrheitssinn mit zum Glauben an die Vernunft des Wirklichen. Aller romantische Mythenkult ist heute Autosuggestion von Skeptikern und Glaubenslosen. Die jeweiligen neuen, wissenschaftlichen Erschließungen des Hellenentums und Christentums oder auch des alten Germanentums sind gerade durch ihre Hingabe an das Fremde jedesmal so stark erregend und anregend gewesen. Und ähnlich ist es mit vielen anderen Dingen gegangen. Die moderne Wirtschaftsgeschichte und die Soziologie lehren uns unser eigenes Dasein neu und richtiger sehen. Gerade hierin liegt die Bedeutung der wissenschaftlichen Historie für Leben und Schaffen. Andererseits wird dann wieder durch die Beziehung des Vergangenen auf die Gegenwart dieses vor der bloßen Historisierung und Objektivierung bewahrt, die schließlich nur mehr die fachmäßigen Rezensionsblätter beschäftigt und durch ihren Niederschlag das Gedächtnis der Schule belastet. Immer erst in der Berührung zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem bildet sich der eigentliche letzte entscheidende Maßstab, der zugleich die Zukunftsgestaltung in die unbekannte endlose Zukunft hineintreibt. Es ist, wie es Kierkegaard gegen die pantheistischen Versenkungen des Einzelnen und Individuellen, des Momentanen und Verantwortlichen, in ein allgemeines Seinsgesetz oder eine allgemeine Seinsfülle mit immer neuer Schärfe behauptete, der entscheidende Sprung, durch den wir in eigener Entscheidung und Verantwortung aus der Vergangenheit in die Zukunft gelangen. Wenn Kierkegaard selbst bei diesem Sprung in ein sehr eigentümlich verstandenes, sektiererisches und asketisches Christentum sich hineinstürzte, so ist darin dann freilich noch das instinktive Bedürfnis nach absoluten Autoritäten neben allem

übrigen wirksam. Aber der Sprung bleibt das Entscheidende auch für alle andern und auch wenn sein Ziel gewissenhaft erwogene, freie Synthese aller lebendigen Kulturkräfte ist. Der Sprung aber ist wie jeder Sprung nicht möglich ohne den Glauben daran, daß er zum Ziele trägt. Er stammt aus der immer sich wandelnden Kraft der Entwicklung selbst und in ihm vollzieht sich ihr Gesetz des Werdens.

4. Apriorität und Objektivität einer solchen Kultursynthese.

Damit ist der innere Gegensatz zwischen historisch-empirischer Forschung und kulturphilosophischer Idealbildung überwunden. Beide bleiben völlig selbständig nebeneinander, aber sie heben sich nicht gegenseitig auf. Freilich wird manchen der dafür bezahlte Preis, der Verzicht auf die Objektivität zeitloser, unbedingter, absoluter Allgemeingeltung zu hoch erscheinen, wird ihnen der hierbei zugrunde gelegte Begriff des Apriorischen bedenklich dünken und werden sie für den Zusammenhang der Maßstäbe mit dem letzten Zentrum alles Idealen, dem Gottesbegriff, oder wie man heute lieber sagt: der Weltvernunft, verhängnisvolle Konsequenzen fürchten. Darauf muß noch mit einigen Sätzen eingegangen werden, die vielleicht gerade durch ihre Kürze den Gedanken am besten verdeutlichen.

Zunächst der hierbei vorausgesetzte Sinn der Apriorität! Sie bedeutet nichts anderes als die letztlich nur durch ihre Sinnbedeutung überführende Autonomie solcher Maßstabbildungen und ihre Unerklärbarkeit aus bloßen Voraussetzungen und Antezedentien, mit denen sie wohl in Kontinuität stehen, denen gegenüber sie aber doch etwas Neues sind. Das bedeutet eine nicht weiter ableitbare spontane Kraft des Geistes und eine Ueberführung durch den inhaltlichen Sinn, der für seine Begründung nicht wieder einen Sinn usw. braucht. Solche Apriorität ist eine einfache Tatsache des Lebens, sie anzuerkennen ist ein Entschluß des Willens. Ohne solche Willensanerkennung gibt es aber überhaupt keine gültige Apriorität. Das ist allerdings etwas anderes als die Kantische Apriorität. Die Kantische transzendentale Deduktion ist auf dem Gebiete der Naturwissenschaften ein aus der Einheit des apperzipierenden Bewußtseins geschöpftes Postulat, hinter dem sich doch nur der prinzipielle

und systematische Notwendigkeitsmonismus verbirgt, nun freilich beschränkt auf die Erfahrung. Die heutige Naturwissenschaft fügt sich bereits diesem Postulat nicht mehr und versteht das auch von ihr nicht zu leugnende Apriori jedenfalls ganz anders. Auf dem praktischen Gebiet hat Kant die Deduktion gleich gar nicht versucht, seine praktische Vernunft ist eine Intuition, die nur durch den anerkennenden Willen zur Notwendigkeit wird. Der große Schatten Kants braucht uns in diesen Dingen nicht zu stören: eine apriorische Ableitung der Aprioris ist unmöglich, so wichtig und entscheidend der Gedanke des Apriori selbst als Ingredienz alles Empirischen bleibt. Bekanntlich ist der Nachweis der Apriorität oder autonomen, nicht bloß zufällig psychologisch entstandenen, sondern in sich selber zwingenden Gültigkeit irgendeines Gedankens inzwischen eine der schwierigsten philosophischen Aufgaben geworden. Eine tatsächlich allgemeine Anerkennung ist nicht vorhanden, weshalb man der quaestio facti die quaestio iuris mit Recht entgegensetzt. Die quaestio iuris aber läßt sich ihrerseits nur mit der rationalen Notwendigkeit oder der Herkunft aus dem Wesen der Vernunft beweisen. Die »Vernunft« aber zerlegt sich sofort bei näherer Betrachtung in eine Mehrzahl von Regionen, die nicht mehr bloß als theoretische, praktische und teleologische unterschieden werden können. Und in jeder dieser Regionen ist die Notwendigkeit selber nur ein Ergebnis der Selbstbesinnung, der Aufweis einer unableitbaren Letztheit in jeder Gedankenregion und kann als solche in Wahrheit nur durch den stellungnehmenden, unter eine intuitiv empfundene Notwendigkeit sich beugenden Willen anerkannt werden, wie umgekehrt das Recht dieser Anerkennung nur durch die Fruchtbarkeit des Gedankens nachträglich bestätigt werden kann. Das gilt von den Vernunftnotwendigkeiten aller Regionen und wird heute auch in den Naturwissenschaften zunehmend anerkannt. Die formale Logik und die Mathematik bleiben dabei eine Sache für sich, da sie es mit der Erfahrungswirklichkeit nur mittelbar zu tun haben. Dadurch werden die Aprioritäten nicht zu subjektiven Einfällen oder nützlichen Hypothesen. Sie gehen ja nach ihrem eigenen Grundgefühl aus dem Wesen der Vernunft hervor; diese aber ist vom menschlichen Denken nur durch immer neue Versuche der Einstellung in ihren inneren Gang und Trieb zu ergreifen. Das Evidenzgefühl ist nichts anderes als das Gefühl, das eine solche gelungene Ein-

stellung begleitet, muß aber sein wirkliches Recht erst durch die Leistung des gefundenen Gedankens zum Verständnis des Wirklichen bestätigen. In jedem anerkannten Apriori bleibt ein Stück Wagnis und Tat, ein Ergreifen des sich als notwendige Vernunft darbietenden Gedankens durch einen Willen, der es daraufhin wagt, die Erfahrung nach diesem Gedanken zu ordnen und zu beurteilen. Sein endgültiges Recht entscheidet erst die Leistung, die so zustande kommt [76]).

Die Objektivität solcher autonomer und insofern a priori gebildeter Maßstäbe liegt also, wenn man sich zur Historie insbesondere wendet, in zwei Momenten begründet, einmal in einer aufmerksamsten, vorurteilslosesten Versenkung in die Tatsachen, in den ganzen Wirkungszusammenhang, dem wir angehören, und sodann in einer Herausbildung von Idealen dieses Kulturkreises aus dem tatsächlichen Leben, die sich in der Einstellung auf einen darin aufsteigenden geistigen Gesamtzusammenhang des Lebens weiß, die aber diesen Zusammenhang in allen Krisen neu ergreifen und neu hervorbringen muß [77]). Jedes Ergreifen ist ein Hervorbringen, das sich als Gehorsam gegen den Genius der Geschichte weiß, wie man zu sagen pflegt und womit man den nur in solcher Intuition ergreifbaren, niemals begrifflich konstruierbaren inneren Zug des Weltwerdens meint [78]). Gewiß wird man für die beschreibende und gliedernde Erfassung eines solchen jeweiligen Gesamtzusammenhanges des Geistes gewisse allgemeine Kategorien anwenden, den Begriff eines Systems der Kultur, der sich aus den Einzelwerten der Familie, des Staates, des Rechtes, der Wissenschaft, der Kunst, der Religion, der Wirtschaft zusammensetzt. Allein ein solches System ist selbst erst aus der Erfahrung abstrahiert und bedeutet lediglich formale Kategorien, die in jeder konkreten Kultur mit eigentümlichem Inhalt erst erfüllt und überdies in eine ihr eigentümliche innere Synthese gebracht werden. Sie

[76]) Vgl. v. Hartmann, Die Weltanschauung der modernen Physik [2], 1909, S. 208: »Der Glaube, die bestmögliche Wahl getroffen zu haben und dem natürlichen Sinn durch Heraushebung der wesentlichsten Merkmale möglichst nahegekommen zu sein, macht die hypothetischen Elemente der Begriffsbildung aus.«

[77]) S. ein Wort des jungen Hegel: »(Wolle) Besseres nicht als die Zeit, aber aufs beste sie«, Rosenzweig, Hegel und der Staat, 1920, S. 103.

[78]) Das ist der Sinn von Schillers berühmter Elegie auf Kolumbus.

bilden kein Idealsystem, das aus der Vernunft an sich konstruiert werden könnte und in Annäherung an welches sich das wirkliche Geschehen befände, oder dessen Individualisation es wäre, sondern nur Kategorien, in welche das Geflecht des historischen Lebens sich zerlegen läßt, und die jedesmal mit einem eigentümlichen und besonderen Inhalt ausgefüllt sind. Sie werden in solchem Geschehen erfüllt, aber nicht individualisiert. In ihnen liegt kein Maßstab, sondern immer erst in dem Ideal, mit dem wir dieses System inhaltlich erfüllen und zur Einheit des Geistes machen. Hält man aber fest, daß solche Erfüllung für jede Gegenwart aus der lebendigen Versenkung in die Geschichte und der hingebenden Ergreifung ihres jeweils wirkenden Zuges in das Ideale hervorgeht, dann ist das alle Objektivität, die wir brauchen. Individualität ist ja nicht gleichbedeutend mit Subjektivität. Objektiver ist in Wahrheit nie ein Beurteilungsmaßstab gewesen, am wenigsten ein solcher, der zwar in der Theorie als ewig, zeitlos und absolut konstruiert wurde, bei der Anwendung aber gar nicht angewendet werden kann, weil er hier erst »individualisiert« oder weil er der unüberwindlichen Geistesfeindschaft und Bosheit erst »angepaßt« werden muß oder weil er erst im unendlichen Progreß, also gar nicht, verwirklicht werden kann. In der »Individualisation« oder »Anpassung« steckt ja doch die gleiche Subjektivität des Maßstabes, wie die hier grundsätzlich vertretene. Ihr fehlt nur das Eingeständnis ihrer selbst. Der unendliche Progreß aber ist der endgültige Verzicht.

Von der richtig verstandenen Apriorität und Objektivität ist also die Zeitlosigkeit, Ewigkeit, Allgemeingültigkeit und Absolutheit der Maßstäbe wohl zu unterscheiden. Die erstere ist möglich, die zweite nicht; und wo man die erste auf die zweite zu begründen für nötig hält, verwickelt man die erste in das Schicksal der zweiten. Denn jene zeitlose Unveränderlichkeit als Merkmal wahren Seins und wahrer Geltung, auf welch letztere ja heute viele das wahre Sein zurückzuführen streben, ist der Rest eleatischen Denkens in der abendländischen Welt, wie ja auch die platonischen Ideen bekanntlich unter dem Eindruck dieses eleatischen Axioms gebildet worden sind. Die Zeitlosigkeit und Unveränderlichkeit des Geltens mag für die formale Logik und Mathematik gelten, aber für die Erkenntnis der Erfahrungswissenschaften auf dem Gebiet der Natur wie der Geschichte

sowie für die Bildung der kulturphilosophischen Maßstäbe besteht sie nicht und kann sie nicht bestehen. Denn diese Begriffe verändern sich mit der extensiven und intensiven Ausdehnung unserer Erfahrung, auch wenn ihr Gegenstand an sich unveränderlich bliebe. Sie verändern sich aber vor allem deshalb, weil ihr Gegenstand selbst im Fluß begriffen ist und eine diesem Fluß entsprechende fortwährende Neugestaltung des Denkens verlangt. Dies gilt von der Geschichte gewiß, vermutlich auch von der Natur und Materie, deren Unveränderlichkeit und lediglich eindeutige Auffassungsmöglichkeit zu den Vorurteilen einer immer noch eleatisch und demokritisch gebundenen Naturwissenschaft gehören mag. Darüber steht nur dem Naturforscher ein Urteil zu, hier sei nur auf diese Möglichkeit hingewiesen, um die innere Bewegtheit und Veränderlichkeit des Gegenstandes auf dem Gebiete der Geschichte als weniger ungeheuerlich erscheinen zu lassen [79]). Unter solchen Umständen wird aber dann begreiflich, daß es echte und wahre Gültigkeit geben kann, die nicht zeitlos und unveränderlich-ewige Gültigkeit, sondern die dem jeweiligen Bestand entsprechende und darum nur, soweit wie dieser reicht und dauert, auch allgemeine Gültigkeit ist. Dem Gesamtflusse des Lebens selbst aber kann man mit keiner Wissenschaft beikommen. Er kann nicht ohne Einheit, Zusammenhang und Sinn sein, sonst würde unser Denken nicht seine einzelnen Konstellationen empirisch-wissenschaftlich und normwissenschaftlich erfassen und fixieren können. Das Denken muß also in irgendeinem geheimen Bunde mit dem Realen stehen, mit ihm irgendwie durch einen gemeinsamen Grund beider verbunden sein, bei dem doch Irrtümer des Denkens und Sünden des Willens möglich bleiben. Aber Einheit und Sinn des Ganzen läßt sich nur ahnen und fühlen, nicht wissenschaftlich ausdrücken und konstruieren. Nicht aus dem All können wir den einzelnen Moment befestigen, sondern aus den Festigkeiten des einzelnen Momentes können wir das All in seinem Gesamtsinn als ein immer lebendiges und tätiges ahnen.

Damit stehen wir dann allerdings beim Letzten, bei dem Gottesgedanken, der als irgendwie vorausgesetzte Grundvorstellung der Dinge hinter allem Denken liegt. Jedenfalls gibt

---

[79]) Ich verweise hier wieder auf die mehrfach erwähnten Becherschen Arbeiten.

es ohne ihn oder irgendein Analogon zu ihm keine Maßstabbildung. Kennt man für ihn nur die zeitlose Unveränderlichkeit des Immer-sich-selbst-Gleichen, dann werden die Maßstäbe im Ideal ewig und unwandelbar sein wie die Gottheit selbst, einerlei ob man an die absolute Substanz glaubt oder, wie heute viele vorziehen, an das absolute Gesetz. So oder so ist es rationalistischer Monismus, von dem es keinen Weg zur Vielheit der Wirklichkeit und ihrer Bewegung gibt und von dem aus auch alle Kulturmaßstäbe zu ewigen Vernunftgesetzen werden, die erst individualisiert oder deren Realisation in die Unendlichkeit des Prozesses verlegt werden muß. Das heißt aber, sie müssen wieder aufgehoben werden, wenn man etwas mit ihnen anfangen will. In Kants transzendentaler Deduktion des Kausalitätsmonismus und in dem »Begriff«, den die Hegelsche Dialektik auseinanderlegt, steckt ein guter Teil dieses Spinozismus, ebenso in den einfachen Tatsachen und den Reihenbildungen des Positivismus, der trotz allem Empirismus doch auch seinerseits das Denken wenigstens an absolute Tatsachen, die »*collection des faits*«, und an wahrscheinliche Gesetze bindet. Geht man aber mit Heraklit und mit der prophetisch-christlichen Ideenwelt von der nie begrifflich erschöpfbaren, schaffenden Lebendigkeit des göttlichen Willens aus — wobei die übrigen, sich stark widersprechenden Elemente dieser Gedankensysteme hier außer Betracht bleiben können —, dann entschwindet freilich jede Möglichkeit einer Konstruktion des Gesamtgeschehens der Welt und unserer demgegenüber winzigen planetarischen Geschichte, aber wir gewinnen die Lebenstiefe, aus der heraus mit der inneren Beweglichkeit und Wandlung Gottes selber auch die Wandlung und Beweglichkeit der Wahrheit und des Ideals verständlich wird zusammen mit einer trotzdem verbleibenden Einstellung auf eine letzte Wahrheit und Einheit, die aber nur Gott selber weiß, wenn man sein Wissen Wissen nennen darf. Das ist dann die Sphäre der Metalogik. Dann verschwindet auch all der Drang, irgendeine menschliche Wahrheit oder Idealbildung als absolut zu bezeichnen; aber wir behalten die Möglichkeit, in der relativen Wahrheit und dem relativen Ideal göttliches Leben zu erfassen. Die modernen Untersuchungen über den Unterschied der mathematischen und historischen Zeit drücken nur diesen längst vorhandenen Gedanken aus. Ihnen wird die mathematische Zeit paradoxerweise geradezu

zum Raum und zur Zeitlosigkeit der Berechnung aller Folgen, die in jedem gegebenen Bewegungsmoment schon enthalten sind. Nur hier gibt es Zeitlosigkeit, wenn diese mathematischen Theorien einmal als absolut gesetzt werden dürfen. Dagegen in der echten, der historischen Zeit gibt es Leben, Bewegung und Veränderung, Vorwärts- und Rückwärtsgreifen der Zusammenhänge. Die Einheit, die hier herrscht, kann keine unveränderliche und unbewegliche sein. Und ihren Zusammenhang mit Gott können wir nur ahnen. Wir sind in beständiger Bewegung auf das Absolute, das selber nur in der Einheit seiner Lebensfülle für sich selber existiert und nicht begriffen werden kann, weil es überhaupt kein Begriff ist. Das eigentliche Wagnis alles nicht bloß formalen Denkens besteht darin, daß wir einen aufblitzenden Vernunftgedanken als Ausfluß der göttlichen Lebendigkeit zu betrachten, zu erfassen und durchzuführen wagen [80]). Täuschung ist hier nirgends von vornherein auszuschließen. Wer falsch gegriffen hat, hat sich damit aus dem göttlichen Lebensprozeß herausgestellt, und wer ein richtiges Ergreifen gegen die Masse nicht durchsetzen kann, ist der Märtyrer der Idee. Ohne Wagnis, ohne Fehlgriff, ohne Martyrium gibt es kein Ergreifen von Wahrheiten und Werten. Auch hier gibt es eine »Rechtfertigung aus dem Glauben«, ja das ist wohl der allgemeinste Sinn dieses herrlichen protestantischen Grunddogmas. Dagegen gibt es kein allgemein rationales System, dessen grundsätzliche Annahme wenigstens im Grundsatz alles notwendig und berechenbar, damit objektiv und sicher macht, so daß die Unsicherheiten bloß auf der rätselhaften »Subjektivität« beruhten. Das war immer so, und davon hat kein Fortschritt der Wissenschaft und des Denkens die Menschen befreien können,

---

[80]) S. Ritter über Ranke S. 419: »Man darf wohl den letzten Grund dieser Gedanken in der Ansicht sehen, daß die von Gott in die Menschennatur gelegten Zwecke als eine unpersönliche Kraft das Leben der Völker beherrschen, und daß darum im Wechsel der Zeiten und Verfassungen denjenigen Persönlichkeiten die Führung zufällt, welche die j e w e i l i g den Völkern und Staaten frommenden Zwecke richtig erfassen und tatkräftig zu verwirklichen vermögen.« Von da aus hat Ranke seine Maßstabidee, die auf ein bestimmtes Kultursystem ging und in der Universalgeschichte dessen Wandlungen und Zusammenwachsungen verfolge, im einzelnen sehr zurückhaltend durchgeführt. S. 420. Das Verhältnis selbst zwischen dem »Maßstab« und den »historischen Momenten« hat er nie wirklich geklärt.

auch nicht der Fortschritt der objektivsten Wissenschaften, d. h. der Naturwissenschaften, deren Methoden man darum ebenso oft als ergebnislos die Methode der Historie und gar auch die der Idealbildung hat angleichen wollen.

So besteht der Preis, den wir für die Beseitigung der Spannung zwischen empirischer Historie und kulturphilosophischer Maßstabbildung bezahlen, nicht in der Preisgebung von etwas, das wir überhaupt besessen hätten. Vielmehr werden wir umgekehrt frei von allerhand Begriffsgespenstern, die uns bei der Bildung unserer Maßstäbe irrezuführen oder den Mut und die Frische zu ihrer Erzeugung zu verkümmern pflegen.

Wir werden frei von der Zuschneidung aller kulturphilosophischen Maßstäbe auf den Begriff der Menschheit, als ob diese ein einheitlicher und klarer Begriff und ein letzter endgültiger Idealzustand wäre. Was wissen wir von der Menschheit? Wie lange ist sie schon anwesend auf diesem Planeten, wie lange wird er für sie bewohnbar bleiben oder die menschheitliche Lebenskraft dauern? Wieweit ist sie in Ursprung und Entwicklung wirklich einheitlich? Von Jahrhunderttausenden oder, wie andere wollen, von Jahrmillionen, die beim Kommen und Gehen der Eiszeiten der Mensch auf unserer Erde wohnte, kennen wir leidlich die letzten sechstausend Jahre und innerhalb dieser im wesentlichen nur unseren Kulturkreis und seine Voraussetzungen. Was nicht zu ihm gehört, verstehen wir schwer. Schon Rußland gegenüber, das doch mit uns die Ueberlieferung des Christentums und der spätantiken Erlösungsmystik teilt, versagen unsere kulturphilosophischen Maßstäbe, weil es nicht die lateinische Vergangenheit mit uns gemeinsam hat. Von der Seele des Ostens vollends sagen alle, die sie verstanden zu haben glauben, sie hätten sie nicht verstanden. Dann aber kann die Geltung unserer Maßstäbe nicht abhängig sein von ihrer Geeignetheit, die Gesamtmenschheit zu umfassen und zu verbinden; sie kann nur abhängig sein von ihrer Entsprechung zu unserer eigenen Wirklichkeit und unseren eigenen Voraussetzungen. Sie können aus Berührungen mit fremden Welten größte Anregung und Bereicherung schöpfen, aber nicht die übergeordnete Vernunft- und Menschheitseinheit dadurch herbeiführen. Sollte eine solche jemals eintreten, dann wird es durch politisch-soziale Ereignisse zuerst geschehen und dann eine neue Idealbildung hervorrufen, die sicher anders sein wird als alles,

was heute für uns Abendländer ausgemachte Wahrheit ist. Wir sind heute in planetarische Horizonte hineingewachsen; Politik und Wissenschaft müssen in Kontinenten denken. Aber die großen Kulturgebilde des Abendlandes, des Islam, Chinas und Indiens verstehen im Grunde doch nur immer sich selbst und benützen die Kontraste als Mittel des Selbstverständnisses und allenfalls der Selbsterneuerung. Nicht ohne guten Grund ist die alte »Weltgeschichte« in Abgang gekommen und hat Ranke die Menschheit durch die germanisch-romanischen Völker ersetzt. Das ist die notwendige Folge wirklich geschichtlichen Denkens und steht der Idealbildung, die wir nötig haben, nicht im Wege. Die »Menschheit« war in diesen Fällen doch immer nur der Ersatz der ewigen, göttlichen, objektiven Vernunft oder auch Gottes. Lernen wir über diese letzteren Dinge anders denken, dann brauchen wir auch nicht jedesmal die ganze Menschheit für unsere Maßstabbildung in Bewegung zu setzen. Alle echte Universalität ist nicht Geltung für die Menschheit, Ermöglichung der Idee der Menschheit oder überall identisches Erzeugnis autonomer, rationaler, befreiter oder aufgeklärter Vernunft, sondern von individuellen Sonderbildungen aus vordringende lebendige Kraft des Gesamtlebens, die ihre Vernünftigkeit auf innere Uebereinstimmung mit der intuitiv erfaßten und aus der Geschichte geahnten, an der Vergleichung und in praktischen Zusammenstößen bewährten und fortgebildeten Grundrichtung des göttlichen Lebenswillens begründet. Die letzte Entscheidung ist dieselbe wie die in Lessings Parabel von den drei Ringen, in der er seinen eigenen Menschheits-Rationalismus ebenso bemerkenswert als unbemerkt durchbrochen hat. Und hat Goethe anders gelehrt? Immer wiederholt er: nicht durch Betrachtung und Begriff, sondern durch Tun und Handeln erkennt sich der Mensch. In beidem erzeugt er sich nach ihm auch erst die Maßstäbe, die innerhalb der Totalität des Lebens an einem individuellen Ort und aus dem Zusammenhang des allgemeinen Werdens herausgestellt werden, nicht ohne Wurzel in einer allgemeinen kosmischen Regel, aber ohne Fähigkeit, diesen Sachverhalt begrifflich zu formulieren. In diesem Sinne hat er die Philosophie sich gefallen lassen, in jedem anderen sie abgelehnt [81]).

[81]) S. die vortreffliche Darstellung bei Ernst Cassirer, Freiheit und Form, 1916, S. 387—400. Freilich fürchtet C. hier die Gefahr des Eklektizismus und verweist auf Goethes »natürliche« Religion. Allein Goethe hatte keine natürliche, sondern seine eigene Religion.

Weiter werden wir frei von den Täuschungen des üblichen Fortschritts- und des als Fortschritt verstandenen Entwicklungsbegriffes. Dieser Begriff soll uns im Grunde nur trösten über die Nichtverwirklichung der Ideale in der uns bekannten Geschichte, indem diese in der Unendlichkeit des Prozesses oder Fortschrittes wenigstens am Ende oder mindestens in der sich kompensierenden Gesamtsumme menschlichen Daseins erreicht werden. Er soll ferner durch den Aufweis der angeblich notwendigen Entwicklungsstufen vom prähistorischen Wilden bis zum vollen Kulturmenschen uns einen festen Halt für die Konstruktion der Ideale aus dem gesetzlich-notwendigen Verlauf gewähren, so daß wir aus dem bisherigen Verlauf den weiteren konstruieren können. Aber all das sind offenkundige Täuschungen. Eine Gesamtentwicklung der Menschheit kennt in Wahrheit niemand auch nur von ferne und somit auch kein Gesetz dieser Entwicklung. Jede Orientierung dieses Verlaufes an einer schließlichen Verwirklichung der absoluten Vernunft mediatisiert jede Gegenwart. Das goldene Zeitalter des verwirklichten und vollendeten Fortschritts kann den modernen Denker so wenig trösten wie das messianische Zeitalter die alten Juden. Und umgekehrt kann die Aussicht auf einen Wiederabstieg, die doch bei der Analogie mit dem organischen Leben nahe genug liegt, uns nicht entmutigen. Der letzte Mensch, der die letzte Kartoffel an der letzten Kohle rösten wird, kann uns nicht schrecken, wenn es diesen Menschen schon so unzählige Male vorher gegeben hat. Der Gedanke einer Entwicklung der Gesamtmenschheit, mag er in der Analogie des Organischen Aufstieg und Abstieg bedeuten oder in der Analogie des logischen Gedankens endlos fortschreitende Selbstverwirklichung des immanenten Erkenntnisdranges, hilft uns für die Maßstabbildung in Wahrheit gar nichts. Wir kennen nur Entwicklung, Werden und Welken in den großen Einzelzusammenhängen, und hier ist jeder einzelne in der Tat unmittelbar zu Gott, schöpft sein Ideal seiner selbst aus seiner Geschichte und aus seiner inneren Einstellung in die innerhalb ihrer sich vollziehende göttliche Lebensbewegung. Wie oft sich solche großen Kulturzusammenhänge neu bilden mögen; wie viele nebeneinander und nacheinander bestehen können; ob sie schließlich vielleicht in eine einheitliche Menschheitskultur zusammengehen: all das wissen wir nicht. Genug, daß jeder große Zusammenhang sein eigenes Leben und seine eigenen Ideale hat. Leiden wir unter

deren Hemmung in tausendfacher Kleinheit und Gemeinheit, Verworrenheit und Sinnengebundenheit, dann ist es immer noch vernünftiger, an eine Vollendung des Individuums, das dazu bestimmt und fähig ist, jenseits des Leibestodes zu denken, als sich mit einem Entwicklungsergebnis zu beruhigen, das die letzten Generationen genießen werden und das auch für sie nicht sehr wahrscheinlich ist [82]). Will man aber den Entwicklungsbegriff nicht in dem rational-teleologischen Sinn verstehen, sondern als gesetzliche Abfolge von notwendig aufeinanderfolgenden Stufen, so wäre gerade damit die Idealbildung überhaupt zerbrochen. Weit entfernt davon, von der gesetzlichen Skala den Sinn und das Ziel unserer eigenen Lebensbewegung ablesen zu können, wären wir dazu verflucht, die Stufe zu ertragen, in die wir gerade eben zufällig hineinfallen. Es wäre nicht bloß überhaupt aus mit jeder lebendigen Individualität geschichtlicher Bildungen, sondern vor allem mit jeder Möglichkeit, frei aus der Lage heraus das ihr entsprechende Ideal zu formen, das doch niemals mit ihrer empirischen Wirklichkeit zusammenfällt. Es gäbe dann überhaupt keine Maßstäbe, sondern nur Schicksale, das Marxistische des Sozialismus oder das Lamprechtsche der Reizsamkeit. Bei der Unmöglichkeit, diese Schicksale wirklich streng zu beweisen, können wir dann zwischen den verschiedenen Schicksalskündern wählen und sind dann erst recht mitten im Subjektivismus, den erst der Wille zu eigener verantwortlicher Idealbildung überwindet [83]).

[82]) S. darüber die Bemerkungen bei Lotze, Mikrokosmus [3], 1880, S. 50.

[83]) Darin berührt sich meine Auffassung in einer Hinsicht mit Nietzsche und Guyau, auch mit Karl Marx, wenn man dessen Heranbildung der Zukunft durch freie Tat aus dem historisch verstandenen Entwicklungsgang für den haltbaren Sinn seiner Dialektik und ihrer Kombination mit der Utopie hält. Darüber interessant J. Plenge in der überhaupt lesenswerten Arbeit »Die Zukunft in Amerika« (einer Besprechung von H. G. Wells) 1912, S. 455: »In Deutschland darf man sagen: so zu sprechen (wie oben) ist durchgeistigter Marx ohne die unkritische Dogmatisierung einseitiger Hypothesen und ohne dessen etwas klappernden Geschichtsmaterialismus; Nietzsche ohne seine vertrackten Einsiedlermanieren und seine Schwarmgeisterei und mit der Aufgabe, von der Geschichtsperiode auch etwas zu verstehen, über die man die Menschen hinausbilden will.« Auch an Max Webers Verbindung von Voluntarismus und strengster geschichtswissenschaftlicher Orientierung erinnert diese Position, nur daß Weber den von mir damit verbundenen Entwicklungsgedanken schroff verwirft; er nannte ihn gelegentlich bei Diskussionen über

Mit der Orientierung an der Menschheit und an einem Entwicklungsgesetz der Gesamtmenschheit werden wir dann auch weiterhin frei von jenem erstickenden Uebermaß der Vergleichung in der Historie, das in Gefahr ist, uns mit einer »Kunstgeschichte aller Völker und Zeiten« eine vergleichende Kunst, mit der »vergleichenden Rechtsgeschichte« ein vergleichendes Recht, mit der »vergleichenden Soziologie« eine vergleichende Gesellschaftsverfassung usw. zu bescheren. Bereits hat in der Tat ein amerikanischer Gelehrter uns ein dickes Buch über »Comparative Religion« dargeboten [84]), und jedermann weiß, wie sehr diese Uebung im Vergleichen und die Gestaltung unserer eigenen Ideale auf Grund von Vergleichungen uns unsicher über uns selber gemacht hat. In dieser Lieblingsdenkweise der Gegenwart münden drei große Irrtümer zusammen, erstlich, daß sich das absolute Wertsystem aus einzelnen Vernunftwerten von getrennt darstellbarer Entwicklungsgeschichte zusammensetze, zweitens daß jeder einzelne Wert für die gesamte Menschheit gelte und daher in seiner menschlichen Gesamtentwicklung vom Botokuden und Kamtschadalen bis zum Pariser oder Berliner durchverfolgt werden könne und müsse, drittens daß jede solche Gesamtentwicklung ein Gesetz ihrer Stufenfolge besitze, aus dem die für uns heute geltende Entwicklungstendenz der Gegenwart erst erschlossen und damit diese selber geleitet werden könne. In Wahrheit stehen aber doch die Dinge so, daß das System der Werte in jedem Kulturkreise trotz aller Spannungen eine innere

das Thema »romantischen Schwindel«. Auch an Kierkegaards Lehre vom »Sprung« ist zu erinnern, die schon Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« 1919 mit Webers Theorie zusammengestellt hat, nur daß Kierkegaards Sprung ihn in einen sehr gewaltsamen, übersteigerten, absolut individualistischen Pietismus hineintrug. Ganz ähnlich wie oben spricht Rathenau »Von kommenden Dingen« 1917 S. 12—14, aber auch W. v. Humboldt: es gilt »auf dieser schmalen Mittelbahn dem Gemüt gegenwärtig zu erhalten, daß es kein anderes erfolgreiches Eingreifen in den Drang der Begebenheiten gibt als mit hellem Blick das Wahre in der jedesmal herrschenden Ideenrichtung zu erkennen und sich mit festem Sinn daran anzuschließen«, Populäre Ausgabe der Ges. W. W. bei Bornträger 1917, S. 24 f. Am meisten ist natürlich an den vordialektischen Hegel zu denken, worüber Dilthey und Rosenzweig a. a. O. eingehend Mitteilung machen.

[84]) L. H. Jordan, Comparative Religion, its genesis and growth. Edinburgh 1905. Das ist nicht bloß eine sprachliche Bequemlichkeit, sondern auch eine sachliche Verworrenheit.

sich gegenseitig bestimmende Lebenseinheit bildet und jeder einzelne Kulturwert immer nur im Zusammenhang mit diesem individuellen Ganzen der Gesamtformung verstanden werden kann. Er kann und darf nicht aus diesem Zusammenhang ausgerenkt und in den einer Vergleichung und Aneinanderreihung seiner Ausgestaltungen in den verschiedensten und fremdesten Kulturgebieten eingesetzt werden. Er kann und muß immer zuerst aus sich selbst verstanden werden, aus seinem eigenen umfassenden schöpferischen und originalen Grundantrieb. Das gilt von allem Gewesenen, allem Gegenwärtigen und von aller durch uns zu schaffenden Zukunft. Die Vergleichung kann wohl helfen, die Eigentümlichkeiten besser zu erfassen und hat daher in den sog. systematischen Geisteswissenschaften ihr gutes Recht; aber in der Historie ist sie stets nur eine Vergleichung von Fall zu Fall, ein Zusammenhalten von sich berührenden und bekämpfenden oder unter bestimmten einzelnen Gesichtspunkten herausgegriffenen Bildungen, die dabei niemals von ihrer allgemeinen konkreten Kulturgrundlage gelöst werden dürfen. Dagegen ist die Historie keine grundsätzlich und systematisch vergleichende Disziplin wie die vergleichende Anatomie oder Zoologie. Soferne aber in der Tat doch historische Arbeit wie in der Soziologie und ähnlichen Disziplinen derartige Zwecke verfolgt, ist sie eine Hilfswissenschaft der eigentlichen und echten Historie, die diese Mittel stets nur zur besseren Erfassung ihres Gegenstandes gerade als individuelle Besonderheit inmitten aller Analogien und Aehnlichkeiten verwerten wird. Die allgemeinen Gesetze, die so gefunden werden, sind Bedingungen und Voraussetzungen der jedesmaligen positiven Gestaltung innerhalb ihrer, und auf diese allein kommt es in letzter Linie an. Die Erfassung der Zukunftsentwicklung vollends kann nur aus diesem konkreten Bestande heraus erfolgen, nicht aus den kahlen Analogien und Regelmäßigkeiten, die zu seiner eigenen Erfassung nur einen Beitrag, nicht aber das Wesentliche zu geben imstande waren. Eben deshalb ist sie auch niemals ein bloßer Eklektizismus, wozu sie das heutige Alexandrinertum gerne machen möchte. Sie ist in Wahrheit eine Schöpfung, und die zu ihr drängenden Kräfte liegen in den Tiefen des Unbewußten, die sich erst erhellen, wenn wir durch Tun und Handeln uns kennen gelernt haben. So sind denn auch alle die vergleichenden Darstellungen, die allgemeinen Wirtschafts-, Gesellschafts- und Religions-

geschichten, nicht viel mehr als Lexika, deren man sich günstigen Falles mit Vorteil bedienen kann, aber neben denen die eigentlich historische Darstellung doch erst jedesmal selbständig Religion, Wirtschaft, Gesellschaft eines kleineren oder größeren oder größten Kulturkreises darstellen muß. Der Gegenwart vollends hilft der beständige Rückgriff auf die sog. Primitiven und der von ihnen auf uns zulaufenden Entwicklungsreihen gar nichts. Die wahren historischen Erkenntnisse haften immer erst an der Durchdringung eines solchen einzelnen, großen oder kleinen, immer aber besonderen und Eigenbewegung besitzenden Kulturkreises, und für alle Feststellung und Lösung der eigenen Kulturprobleme hilft nur die Erkenntnis der eigenen Vergangenheit, verbunden mit einem weiten philosophischen Verständnis, aber nicht die Staffelung bunter und schwer zu beglaubigender Tatsachen aus Prähistorie und Historie zu einer Marschbewegung der Menschheitsentwicklung. Das echte Vergleichen erhöht das eigene Selbstverständnis und bildet die eigene Wirklichkeit kritisch fort, das falsche Vergleichen zerstört die Geschlossenheit und Kraft des eigenen Lebens und macht das eigene Schaffen im Wirbel der Analogien und wurzellosen Möglichkeiten nur irre an sich selbst.

Eben damit werden wir schließlich und vor allem frei zur Antwort auf die drängenden praktischen Lebensfragen unseres abendländischen Kulturkreises selbst, die aus der Auflösung der christlich-kirchlichen Kultur seit dem 18. Jahrhundert für uns entsprungen sind und unter denen die religiöse Frage in letzter Linie entscheidend ist. Wir brauchen sie nicht aus einem rationalistischen System absoluter Wahrheiten beantworten, das nur die weltliche Umformung des kirchlich-dogmatischen Absolutismus ist; auch nicht aus einer Entwicklungsdialektik, die den gemeinsamen und immer gleichen Grund und Zielpunkt des historischen Werdens aus diesem selbst herausdestilliert; noch brauchen wir sie aus einer naturgesetzlichen Abfolge der Kulturperioden zu konstruieren. Das alles ist immer nur das gleiche Bedürfnis nach einer eleatischen Starrheit und Selbstgleichheit der Maßstäbe, das schließlich doch im kirchlichen Dogma am sichersten befriedigt wird. Wir müssen vielmehr aus unserem Kulturkreise selbst durch seine historische Analyse und kulturphilosophische Bearbeitung seinen eigenen Lebensdrang herausholen und ihn mit der souveränen Frische behaupten, die allein

gegenüber fremden an uns herantretenden Welten eine Bereicherung ermöglicht statt dogmatischer Kämpfe oder relativistisch-müder Kapitulation. Ein Kulturkreis, der Antike, Christentum, Mittelalter und modernes Europa in sich schließt, braucht nicht so rasch zu kapitulieren, sondern bedarf nur des Glaubens an sich selbst, den er sich von skeptischen und rationalistischen Philosophen nicht ausreden und auch nicht verflachen lassen darf. In Staat, Gesellschaft, Familie, Sitte, Schule und Religion steht seit dem 18. Jahrhundert die Aufgabe der Rekonstruktion vor uns. Die Wissenschaft, die zunächst allein und rationell sich an diese Aufgabe machte, muß sich beständig neu an sie anpassen und immer aufmerksamer das Reale vom bloß Konstruktiven unterscheiden. Da gibt es Aufgaben genug, so konkret und so einer bestimmten Situation angehörig, daß aller bloße Rationalismus allgemeiner und absoluter Maßstäbe von selber aufhört. Und soweit man aus der großen letzten Kulturkatastrophe mit allgemeinen, rationalen Ideen sich heraushelfen wollte, so können sie heute schon als gescheitert betrachtet werden. Die konkrete Weltlage verlangt konkrete Maßstäbe.

Alles das wird man zugeben können. Aber man wird zum Schluß die Frage nicht unterdrücken: wo bleibt bei alledem die große Idee der Humanität, die ja nur dem Wortlaut nach mit der Idee der Menschheit zusammenfällt, die in Wahrheit aber einen feinen und zarten, großen und starken Gehalt des modernen Menschentums von unmittelbarer und konkreter praktischer Bedeutung darstellt? Sie war die große Idee des 18. Jahrhunderts, womit dieses den kirchlichen und staatlichen Absolutismus gestürzt hat. Sie hat die Menschenrechte und die Freiheit gebracht. Sie hat als Vervollkommnung den Drang zum Fortschritt des Individuums und der Gesellschaft bedeutet. Sie hat die Aufgaben der heilenden und versöhnenden Carität des Kirchentums übernommen. Sie hat in unseren Dichtern die Gestalt zartester und innerlichster Ethik angenommen und spielt in unserem praktischen Leben die Rolle des intimsten Ethos. Sie ist der Zentralgedanke aller Geschichtsphilosophie geworden von Rousseau bis Wundt und wird von unseren Historikern und Philosophen als selbstverständlicher Gehalt der Kultur bezeichnet, bis Schopenhauer, Darwin und Nietzsche diese Selbstverständlichkeit unheilvoll gesprengt haben. Sie bildet die Brücke zu den fremden Kulturen und entdeckt unter den verschiedensten

äußeren Hüllen doch noch eine Möglichkeit des Gemeinsamen und Innerlichst-Menschlichen. Alles das kann nicht bestritten werden. Aber gerade dieser Humanitätsbegriff ist kein so einfaches und rationales Gebilde, wie er seinen Vätern erschien. Er ist vor allem tatsächlich der Begriff eines Kulturideals oder einer Kultursynthese, wie er hier als Aufgabe der materialen Geschichtsphilosophie bezeichnet worden ist, und ist eben deshalb schließlich nur zu einem Teil verwandt mit dem Gedanken einer allgemeinen und universalen Vernunftnotwendigkeit.

Zuerst und vor allem: er ist kein einheitliches Gebilde. Er ist in seinem ersten Ursprung überhaupt etwas Negatives, der Gegensatz gegen die kirchliche Erlösungsidee und ihren Anspruch, einen neuen und anderen, den christlichen Menschen zu schaffen und in ihre ausschließenden Zwangsordnungen einzustellen. Demgegenüber stellte sich die neue Welt auf den »natürlichen« Menschen und die »natürliche« Vernunft ein, einen Begriff, den bereits die Kirchenlehre selbst dem übernatürlichen Menschenideal der Erlösung entgegengestellt hatte. Man entwickelte jetzt den von diesem Zwange freien außerkirchlichen Menschen, entdeckte in ihm neu eine Fülle der verschiedenartigsten Möglichkeiten und Gehalte, die man aber unter dem fortdauernden Einfluß der kirchlichen Theorie für das Rationale, aus der allgemeinen Natur Stammende ansah und als etwas Einheitliches behandelte, was es doch nur von dem kirchlichen Gegensatz aus war und nicht in sich selbst. Aehnlich ging es mit dem zweiten Gegensatze, dem Gegensatze des Naturrechts und freien natürlichen Menschen gegenüber den künstlichen Zwangsordnungen des absoluten Staates. Auch hier ist nur eine alte Idee, die Idee des Natur- und allgemeinen Menschenrechtes, der sich das positive Recht gegenübergestellt hatte und die außerdem das kirchliche System als christliches Naturrecht mit dem staatlich-positiven und kirchlich übernatürlichen Recht eng verbunden hatte. Im Kampfe gegen den Absolutismus holte man diese Idee hervor, befreite sie von ihren kirchlichen Anpassungen, verband sie mit alten ständischen und historischen Rechten und führte sie unter der Nachwirkung ihrer ältesten stoischen, von den Christen übernommenen Formulierung auf das allgemeine Gesetz der Natur und Vernunft zurück. Aber dieses neue Naturrecht mit seinem Drang, den modernen Staat positiv umzugestalten und seinem Gefüge die breiten Massen einzufügen, war in Wahrheit etwas

ganz anderes als der rationalistische, auf die Herrschaft der Vernunft über die Affekte begründete Gedanke der Stoiker selbst. Von ihnen blieb nur die Form und das Pathos der allgemeinen Rationalität, der Inhalt war ein neuer, durch den modernen Staat und die moderne Wirtschaft bestimmter und entwickelte sich demgemäß in sehr verschiedenen Richtungen. War nun aber einmal in diesen beiden Beziehungen der Gedanke eines natürlichen, vom Zwang freien Menschentums proklamiert, so verbanden sich mit ihm alle übrigen, wenn auch sachlich ganz anderen Befreiungen, die Freiheit der Wissenschaft von Dogma und Zensur, die Freiheit der Kunst und Dichtung von Regel und Konvention, die Freiheit der persönlichen Moral von bürgerlichen oder heteronomen, äußeren Bestimmungen. Alle diese ganz heterogenen Strebungen strömten zusammen in das Sammelbecken des Begriffes der Humanität oder natürlichen Vernunft; das Ganze wurde von der philosophischen Systematik als vernunftnotwendige, allgemein-menschliche und universale Ethik konstruiert und der neuen bürgerlichen Gesellschaft als geistige Grundlage unterlegt.

All das betraf sehr verschiedenartige und in Wahrheit eben gerade nicht einheitliche Interessen. Es ist nur der allgemeine Verjüngungs- und Befreiungsvorgang gegenüber Kirche, Absolutismus und Dogmen aller Art, was dem Ganzen das Gesicht der Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit verleiht. Ein zeitlos und rational notwendiges Prinzip hat diese Humanität eben deshalb nicht bedeutet. Aus ihr ist der moderne Staat und die moderne Gesellschaft in sehr verschiedenartiger Gestalt und lediglich unter Mitwirkung, aber nicht unter entscheidender Bestimmung dieser Humanität hervorgegangen. Sie ist ein Bestandteil einer ganz bestimmten individuellen europäischen Geschichtslage und in keiner Weise ein rationales und universales Prinzip, wie denn ja auch die Humanität der Chinesen und Inder eine ganz andere ist und zu ganz anderen soziologischen Folgerungen führt. Sofern aber dieser naturrechtlichen Humanität die ethische und künstlerische beigemischt ist und als reine Menschlichkeit einen höheren Lebensstil sucht, ist sie etwas ganz Innerliches und Persönliches wie die Humanität Herders und der Iphigenie oder des Humboldtschen Jugendversuches, nur persönlichste Beziehungen und geistigste Verhältnisse beherrschend, aber fremd gegen alle

politischen und sozialen Aufgaben und unfähig, das Ganze einer Kultur auch in ihren robusteren Teilen aufzubauen. Wenn diese Humanität sich als universales Prinzip begründen wollte, dann griff sie eben deshalb auf Antike und Griechentum zurück, und erst auf dem Umweg über die Identifikation des Griechentums mit der reinen Natur war die Universalität und Rationalität einer solchen Humanität gewonnen, wobei sie dann noch stark mit christlichen und romantischen Elementen verbunden wurde. In der Hegelschen Lehre ist sie dann zur Totalität alles Menschlichen, des Politischen, Sozialen und Geistigen geworden, aber eben damit auch bewußt zum Prinzip des abendländischen Geistes, neben dem der Orient nur eine Bedeutung in der Vergangenheit, nicht in der Gegenwart hatte. In diesen Verbindungen und Zuspitzungen ist sie dann die große Selbstverständlichkeit, der Kulturmaßstab unserer deutschen Historiker geworden, während für die Angelsachsen die Humanität vor allem in Demokratie, Parlamentarismus, sozialer Unabhängigkeit, beherrschter Umgangssitte und unmilitärischen Formen des öffentlichen Lebens und für viele Franzosen in der Vereinigung der Revolutionsdogmatik mit französischer Welthegemonie besteht. Alles das aber sind keine ewigen und zeitlosen, universalen und notwendigen Vernunftwahrheiten, sondern historisch gewordene und verständliche, mehr oder minder gehaltreiche Maßstäbe unserer nächsten und eigensten Welt.

Wenn man nun aber trotz alledem in dem Begriff des Humanen oder Allgemein-Menschlichen etwas Universales und Rationales festhalten zu müssen glaubt, so ist dieses Gefühl wohl verständlich. Aber es betrifft dann eben gerade nicht die konkreten abendländischen Kulturbildungen seit dem 18. Jahrhundert und deren realen Inhalt, sondern es betrifft die engeren, nicht mehr kulturellen, sondern im eigentlichen Sinn moralischen Maßstäbe, bei denen wir uns schwer entschließen können, ihre Rationalität und Universalität preiszugeben und die wir zugleich um ihrer Befreiung von Dogmen, Autoritätszwang und bloßer Konvention willen zur Humanität, zum rein Rational-Menschlichen zu rechnen pflegen. Sie bilden aber innerhalb der Humanität doch einen besonderen Bestandteil eigener Art. Von ihnen war bisher wenig die Rede. Es war das aber auch nicht nötig. Denn die Frage ging stets auf die großen, alle realen Werte zusammenfassenden Kulturgebilde und die auf sie anzuwendenden Maßstäbe der

Kulturbewertung. Kulturwerte aber sind zwar aufgegebene, gesollte, mit Natur und Lebensstrom nicht zusammenfallende, aus autonomer geistiger Schöpfung hervorgehende Werte und haben diesen Sollcharakter mit den moralischen gemein, aber sie sind nicht selbst moralische Werte. Wendet man das Wort »ethisch« in dem Sinne der antiken großen Ethik an, dann sind es »ethische« Werte, aber die engeren »moralischen« müssen dann von ihnen unterschieden werden. Das ist aber auch ohnedies eine Forderung der Sache selbst, und nur die Terminologie ist einigermaßen willkürlich. Isoliert man nämlich den Sollcharakter aller Werte; soweit sie überhaupt einen solchen tragen, rein abstrakt für sich, wie es Kant in freilich andersartiger Absicht und Gesamtanschauung getan hat, dann fließen aus dem bloßen Formcharakter des Sollens gewisse Normen, die wir im engeren Sinne die moralischen nennen und die von jeder Inhaltlichkeit befreit sich mit um so schärferem Druck des reinen Sollens an uns wenden: Individualwerte der Autonomie, Charakterfestigkeit, Konsequenz, Würde, Triebüberlegenheit und Wahrhaftigkeit sowie Sozialwerte der gegenseitigen Achtung, Gerechtigkeit, schließlich im gemeinsamen Verhältnis aller zur sie überwölbenden Gemeinschaft die Werte der Solidarität, der gegenseitigen Verbundenheit. Dem einzelnen kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Aber das eine ist klar, daß diese formalen Werte um ihrer Formalität und um ihres Ausflusses aus dem Sollen überhaupt willen eine allgemeine, vernunftnotwendige Geltung haben, wo immer überhaupt ein Sollen anerkannt ist und in dem Maße, als es klar für sich herausgearbeitet und verselbständigt ist. Die Gruppeneinheiten pflegen sie zunächst nur innerhalb ihrer selbst anzuerkennen und Fremde und Barbaren davon auszuschließen, sie den letzteren auch nicht zuzutrauen. Aber steigender Verkehr und schließlich planetarische Erdzusammenhänge lassen sie als etwas Allgemein-Menschliches erkennen, das nur in sehr verschiedenem Maße verselbständigt und geklärt ist, in dem aber schließlich doch alle Menschen sich wenigstens berühren können. Aber eben deshalb ist dieses bloß »Moralische« ungeeignet, als Maßstab der historischen Kulturbildung und der zu schaffenden Kultursynthesen allein und ausschließlich oder auch nur in erster Linie zu dienen. Es ist eine der Grenzen und Voraussetzungen, innerhalb deren sich alle Kulturbildung nach Möglichkeit bewegen muß und auf die jede Synthese Rücksicht nehmen

muß; die moralische Kraft, ohne die die Verwirklichung der materiellen Kulturwerte selbst nicht möglich ist, weil ja auch sie an das Sollen appellieren und sozusagen dessen engere moralische Reinkultur voraussetzen, sowie sie andererseits ihm die unentbehrlichen Inhalte geben, an denen es sich erst verwirklichen kann. Allein dieses Moralische ist neben dem Eindruck der materiellen Werte doch immer das Schwächere, ist an die individuelle Willensfreiheit gebunden, während jene sich durch ihre inhaltliche Wucht, zugleich Phantasie und Tätigkeitstrieb beschäftigend, breiter und massiger durchsetzen. Es ist zugleich, vor allem in allen Fragen des öffentlichen Lebens und des Kollektivhandelns, von tausend Konflikten bedroht und nie restlos durchzuführen. Es unterliegt ferner leichter den Versuchungen des Faulen, Trägen und Bösen, und wenn es schließlich dann auch bei Ueberschreitung einer gewissen Grenze, die ganze Kultur mit sich in den Abgrund zieht, so hat diese doch eine gewisse Selbständigkeit und Dauer ihm gegenüber. Es ist also, was für unseren Zusammenhang allein in Betracht kommt, zwar rational und allgemein-menschlich; aber es ist darum auch nicht Wesen und Maßstab der kulturellen historischen Bildungen, sondern nur eine ihrer Kräfte und Bedingungen, die neben anderen immer im Auge behalten werden muß. Historie und Geschichtsphilosophie aber haben es mit den großen Kollektivbildungen zu tun und ihre Begriffe aus deren Individualität und nicht aus der Allgemeingültigkeit der im engeren Sinne moralischen Imperativregion zu schöpfen. Dieses Moralische ist in seiner Vollendung, in seiner jeweils persönlichen Vereinigung mit dem Kulturellen eine Frage der persönlichen Ethik und in seinem tatsächlichen Bestande dem Historiker unbekannt. Es steht vor Gottes Angesicht, der mit anderem Maße mißt, als der Historiker und Kulturphilosoph, und von dem aus gesehen, wohl auch Zweck und Sinn der Geschichte nicht in den langen und breiten, mit allerhand Schrecken und Freveln durchwirkten Kulturbildungen liegt, sondern in der Vollendung der Individuen. Die Fragen, die an diesem Punkte entstehen, braucht die Geschichtsphilosophie nicht zu beantworten, wenn sie die am Anfang bezeichnete Aufgabenstellung festhält.

Wohl aber wird es mit den letzten Betrachtungen möglich, die Frage nach dem Universalen in der Geschichte abschließend zu beantworten. Es kann nicht die Aufgabe sein, letzte, end-

gültige und allgemeinste Menschheitsziele zu formulieren, die ja auch nur in einer vollendeten und universalen Menschheitsgemeinschaft realisiert werden könnten. Es kann ebensowenig die Aufgabe sein, den universalhistorischen Prozeß so zu konstruieren, daß dieses Ziel aus ihm hervorspringt. Es kann immer nur die Aufgabe sein, dem individuellen eigenen Kulturkreis und seiner Entwicklung die Kultursynthese zu entreißen, die ihn zusammenfaßt und weiterbildet, wobei diese Synthese selbst notwendig nach der ganzen Voraussetzung etwas Historisch-Individuelles sein muß. Wie weit sie sich über die Menschheit auszubreiten vermag, ist dann eine Sache für sich. Je weiter sie sich ausbreitet, um so mehr wird sie jedenfalls in sich selbst wieder in individuelle Sonderkreise zerfallen, so daß auch die vollendete Menschheitseinheit sich selbst in sehr individuell gegliederte Kreise teilen würde. Das ist das Gesetz des Menschentums ebenso wie der unaufhörliche Streit, der aus diesen Verschiedenheiten und aus der verschiedenen Gunst der natürlichen Umstände, mit denen ja die individuellen Sonderheiten selbst zusammenhängen, zu entspringen nie verfehlen kann. Trotzdem aber ist dieses jedesmalige, sich aus sich stets erneuernde Individuelle allerdings in ein Universales eingebettet: einmal durch die Möglichkeit gegenseitigen Verstehens überall da, wo man wirklich nach solchem sucht und die dafür nötige seelische Tiefe vorhanden ist, und sodann durch die Gemeinsamkeit eines überall empfundenen Sollens, durch den überall bestehenden Gegensatz der geistigen Kultur gegen die bloße Natur. Das deutet auf einen gemeinsamen geistigen Grund, aus dem alles hervorgeht, und auf ein stets sich erneuerndes Streben zum Höheren und Edleren. Ob dieser gemeinsame Grund und das gemeinsame Sollziel jemals auf Erden sichtbar werden kann, ist freilich mehr als fraglich. Es kann nur geahnt und geglaubt werden, kann nur jede einzelne Kulturbildung mit der Atmosphäre einer Beziehung auf Ueberindividuelles und Letztes umgeben, kann nur jeden ausschließenden Hochmut brechen und zu immer neuer Zusammenraffung der Kräfte spornen. Aber es kann niemals als irdisch erreichtes Endziel gedacht werden; und wie sich Allgemeines und Individuelles etwa in einem Leben nach dem Tode versöhnen, das ist so dunkel wie alles, was hinter dem Tode liegt. Nicht das Endstadium der Menschheit auf Erden, sondern der Tod der Individuen ist die Grenze aller Geschichtsphilosophie.

5. Historie und Wertlehre.

Das Problem war die Schaffung der gegenwärtigen Kultursynthese aus der historischen Erfahrung und Erkenntnis heraus. Das führte auf die Verbindung des individuell-historischen Verstehens mit der Idee eines Maßstabes. Dieser Maßstab erwies sich aber dadurch als kompliziert, daß er eine Doppelwendung auf das Gewesene und auf das Zukünftige in sich schloß und in beiden Fällen eine andere Bedeutung hatte. Er bedeutete einerseits die Messung des Gewesenen an seinen jeweiligen eigenen Idealen und andererseits die Richtung auf das in der Gegenwart zu erzeugende Sein-Sollende, welches letztere doch nicht aus abstrakter reiner Vernunft, sondern nur in engster Berührung mit den tatsächlichen Möglichkeiten und Tendenzen des Moments hervorgebracht werden kann. Die Verbindung dieser beiden Momente des Maßstabes ergab sich schließlich in der Idee der Individualität auch jeder gegenwärtigen Maßstabbildung, soferne diese ja auch ihrerseits eine Gestaltung und Schöpfung des historischen Lebens selber ist. Sie wird kommenden Historikern so erscheinen und muß schon von uns selbst als solche verstanden und gefühlt werden. Alles liegt also auch hier an der Idee der Individualität, nur tritt jetzt in dieser Idee nicht bloß die Faktizität des Besonderen und Einmaligen hervor, wie überwiegend in der empirischen Geschichtslogik, sondern die jedesmalige Individualisation eines Ideellen, die Konkretion eines jedesmaligen Seinsollenden. In diesem neuen und tieferen Sinne der Individualität sind nun also schon im Gewesenen Idee und Tatsächlichkeit eins; in ihm sind es beide auch und mit noch ganz anders gesteigertem praktischen Interesse in der jeweiligen Maßstabbildung und Kultursynthese der Gegenwart; in ihm liegt schließlich auch die Verbindung der gewesenen ideellen Tendenzen mit den von der Gegenwart zu schaffenden. Die Erfassung dieser Verbindung selbst aber ist eine Sache der Tat und der intuitiven Schöpfung, für die es keine andere Objektivität gibt als das Bewußtsein darum, sie sei aus einem inneren Zuge der Historie selbst geschöpft, bewähre sich an dem Gewissen als verpflichtend und an der Erfahrung als fruchtbar.

Es ist klar und mehrfach hervorgehoben worden, daß damit von dem Boden der reinen historischen Logik aus der Boden einer neuen wissenschaftlichen Region betreten worden ist. Es

ist der Boden der Wertlehre oder Axiologie, wie man heute zu sagen pflegt. Die Ueberschrift dieses Kapitels hätte daher auch lauten können: Historie und Wertlehre, genau so wie die des vorigen auch hätte lauten können: Historismus und Naturalismus. Wenn die tatsächlich obenstehenden Ueberschriften vorgezogen worden sind, so geschah es, weil mit ihnen die größere Nähe zu den heutigen Lebensproblemen gewahrt und eine allzu blasse Abstraktheit vermieden werden sollte. Aber rein logisch genommen vollzog sich in diesem Kapitel in der Tat der Uebergang von der Historie zur Wertlehre, und zwar ist diese neue wissenschaftliche Region betreten worden durch die Pforte des Individualitätsbegriffs, die allein vom einen zum andern führen kann. Sie kann es deshalb, weil der Individualitätsbegriff nicht bloß die rein faktische Besonderheit eines jeweiligen historisch-geistigen Komplexes, sondern eben damit zugleich eine Individualisation des Ideellen oder Sein-Sollenden bedeutet, das in jedesmal besonderer Gestalt zwar nicht erschöpfend verwirklicht, aber erstrebt und je nach Umständen verschieden glücklich verkörpert wird [85]). Es ist nicht die Regel, die Region der Wertlehre durch diese Türe zu betreten, und doch ist es für eine materiale Geschichtsphilosophie, d. h. ein Wert-Denken und Wert-Setzen von der Geschichte aus, unumgänglich. Es ist das erste große Problem aller Geschichtsphilosophie, hinter dem alles Weitere erst in zweiter Linie kommt. Es bleiben daher einige Worte der Auseinandersetzung mit der durchschnittlichen Gestaltung der Wertlehre in der modernen Philosophie noch zu sagen übrig.

Was ist die allgemeine Wertlehre oder Axiologie? Wie ordnet sie sich neben Natur- und Geschichtswissenschaften, den beiden im Verkehr mit dem Objekt am stärksten und zwingendsten bestimmten Realwissenschaften, in den Globus intellectualis der Wissenschaften ein? Ist sie eine empirische oder apriorische, eine formale oder materiale Wissenschaft? Diese vom Neukantianismus beeinflußte und heute so vorherrschende Fragestellung ist nun aber viel zu einfach und ausschließlich. In

[85]) Vgl. Meinecke »Weltbürgertum« S. 227 über den »Entdeckungszug ins Reich des Individuellen, den der deutsche Geist mit glühender Begierde unternahm«. Bedeutsam ist auch die Bemerkung über die Doppelseitigkeit des hierbei vorausgesetzten Individuellen, d. h. das Faktische und Gesollte, S. 281, wo auf Novalis und Ranke (auch Humboldt) verwiesen wird.

Wahrheit ist keine Wissenschaft rein empirisch, sondern jede durchsetzt mit apriorischen Formungsprinzipien, und andererseits keine rein formal, sondern stets eine Formung von Erfahrungstatsachen und Erlebniswirklichkeiten, mit deren Materialität sie zugleich eng zusammenhängt; natürlich stets abgesehen von der allgemeinen formalen Logik. (Die sehr schwierige Philosophie der Mathematik, wieweit sie rein formal und a priori, oder doch auch ihrerseits mit Sinnlichkeit und Anschauung geladen sei, kann hier außer Betracht bleiben.) Es kann also die Wertlehre jedenfalls keine rein apriorische und keine rein formale Wissenschaft sein. Auch sie zeigt Formungsprinzipien der Erlebniswirklichkeit, die mit dieser selbst aufs engste zusammenhängen und nur aus der Analyse des realen Lebens heraus gefunden werden können. Gegenüber den beiden Realwissenschaften besteht ihr Unterschied nur in der anderen Bedeutung und Stellung, die die von ihr gemeinten Formungsprinzipien gegenüber der Erlebniswirklichkeit haben. Sie wollen nicht die seinswissenschaftliche und objektive Verknüpfung des Realen, sondern die subjektive und normwissenschaftliche Beurteilung und Gestaltung seiner. Wie aber jene Verknüpfungsformen mit dem Wesen des Realen eng zusammenhängen, so hängen auch diese Beurteilungs- und Gestaltungsnormen mit den im realen Leben schon vorhandenen inhaltlichen Strebungen unlösbar zusammen. Daher müssen, wie jene nur aus den vorliegenden Wissenschaften abstrahiert werden können und dadurch dann in gereinigter und systematisierter Gestalt wieder auf die Wissenschaften zurückwirken, so auch diese aus den tatsächlichen Wertungen und Gestaltungen herausgeholt werden. Das kann nur durch eine umfassende Phänomenologie geschehen, wie sie heute vor allem von der phänomenologischen Schule auch bereits begonnen worden ist. Dabei werden alle Wertungen, die subjektivsten, zufälligsten und sinnlich gebundensten, zunächst mit den objektivsten, idealsten und unsinnlichsten auf eine gemeinsame Ebene gesetzt, um dann von hier aus die verschiedenen Wertklassen und deren jedesmaliges Wesensgesetz zu finden, schließlich das gegenseitige Verhältnis der Wertklassen zueinander auf ein allgemeines Gesetz zurückzuführen, das dann natürlich kein Seins-, sondern ein Sollensgesetz ist, aber auch als solches immer noch tief im Sein verwurzelt ist. Auf die sehr dornigen Einzelheiten ist hier nicht einzugehen. Nur

die Hauptsache ist hervorzuheben, daß diese ganze Ineinssetzung aller Werte die Bedeutung hat, das Lebewesen als ein grundsätzlich nicht betrachtendes und abspiegelndes, sondern als ein praktisch handelndes, auswählendes, kämpfendes und strebendes zu zeigen, bei dem alle bloße Intellektualität und alle bloße Betrachtung letztlich im Dienst des Lebens, sei es des animalischen, sei es des geistig-persönlichen, steht. Das ist in seiner schlechthin entscheidenden Bedeutung auch für unseren Zusammenhang wichtig. Ebenso wichtig aber ist hervorzuheben, daß bei näherer Analyse die zunächst angenommene Einheitlichkeit dieser praktischen Werte sofort sich gliedert in die bloß animalischen Lebenswerte und in die geistig-persönlichen Kulturwerte, welchen letzteren der formale Charakter der Gesolltheit und Aufgegebenheit zukommt. Besonders bedeutsam ist dann wieder innerhalb der letzteren die Spaltung zwischen den Folgerungen aus der formalen Gesolltheit, die als Selbstpflichten und Gemeinschaftspflichten das Moralische im engeren Sinne darstellen [86]), und den kulturellen Sachinhalten, die in den Kultur- oder systematischen Geisteswissenschaften des Staates, des Rechtes, der Wirtschaft, der Kunst, der Religion und der Wissenschaft, sofern sie Kulturgut und nicht etwa Logik ist, behandelt werden. Das Endziel aller solchen Analyse ist dann natürlich, wie überall, wo man auf Einheit und Sinn des Wirklichen vertraut, wieder die Synthese zu einem Aufbau und System der Werte, bei dem man nun freilich die Voraussetzung solchen Vertrauens, das letzten Endes ein religiöses ist, nicht vergessen darf und auch die ganze Frage der Existenz und Herkunft dieser Werte im endlichen Lebewesen auf das Verhältnis des absoluten Bewußtseins oder Gottes zum endlichen zurückführen muß. Die Wertlehre führt notwendig in metaphysische Hintergründe, in denen insbesondere auch das Problem des Verhältnisses von Leben und Lebensstoff, Sollen und Sein gelöst sein muß [87]).

[86]) S. oben S. 80, 176, 196 ff. Von dieser Spaltung muß im nächsten Bande in der Schlußabhandlung über Ethik und Geschichtsphilosophie noch die Rede sein.

[87]) Die Entwicklung und historische Durchbildung der Wertlehre ist leider noch nicht genügend dargestellt worden. Ein Buch über sie wie Langes Gesch. des Materialismus oder Cassirers Gesch. des Erkenntnisproblems wäre ein dringendes Bedürfnis. Statt dessen gehen die heutigen Darstellungen meist erst von Lotze aus, der doch nur die eigentümlich moderne Verschiebung der Metaphysik in die Wertlehre begründet hat und damit die Gedanken der

Damit ist aber die Eigentümlichkeit dieser Wissenschaft noch nicht genügend charakterisiert und vor allem die Besonderheit ihres heutigen, so empfindlichen Schwankungen unterworfenen Problemstandes noch nicht erhellt. Ganz klar in Methode und Ziel wird auch sie erst, wenn man auch hier auf die Wurzeln der modernen Standpunkte und Terminologien zurückgeht d. h. auf die Cartesianische Wendung zur Bewußtseins-

---

Kantischen Lehre von der praktischen Vernunft einer etwas breiteren metaphysischen Basis als letztlich für den Inhalt der Metaphysik entscheidend einfügt. Die Wertlehre für sich selbst ist ein viel älteres und umfassenderes Problem und die Kantisch-Lotzesche Einfügung ihrer in die Metaphysik nur eine der vielen möglichen Formen ihrer Verknüpfung mit der Metaphysik. Das letzte, eigentlichste und allgemeinste Problem dieser besteht doch in dem beständigen Umschlagen des Seins in Streben und Sollen und des Strebens und Sollens wieder in Sein, ein Problem, das unter den Voraussetzungen der rein formalen und abstrakten Reflexionslogik überhaupt nicht gelöst werden kann, sondern in die oben schon angedeutete metalogische Schicht verweist. Es führt, in der Schicht der abstrakten Reflexionslogik festgehalten, stets zu Antinomien und Unmöglichkeiten, zu bloßen Nebeneinanderstellungen von Sein und Sollen, Kausalität und Teleologie, Determinismus und Freiheit, Unveränderlichkeit und Bewegung, Vorstellung und Wille, kurz zum unerträglichsten Dualismus, wo dann schließlich das Sein als das leichter Vorstellbare und logisch Bearbeitbare allein übrig bleibt. — Von Darstellungen s. Konrad Wiederhold, Wertbegriff und Wertphilosophie, Erg.-Heft der Kantstudien 52, 1920; Heyde, Grundlegung der Wertlehre, 1916 (vom Standpunkt der Greifswalder Immanenz-Philosophie); W. Strich, Das Wertproblem u. d. Phil. d. Gegenwart, Leipz. Diss. 1909; G. Pick, Die Uebergegensätzlichkeit der Werte, 1921 (an Lask und Rickert angeschlossen). Neben den hier meist genannten Arbeiten von v. Ehrenfels, v. Meinong, Münsterberg, Volkelt sind hervorzuheben E. v. Hartmann, Grundriß der Axiologie, System Bd. V, 1908, Spranger, Lebensformen [2] 1921; Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik; D. v. Hildebrand, Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, Jahrb. f. Phil. u. phänomenologische Forschung V, 1922 (eine Behandlung feinster katholischer Seelsorge-Psychologie als »Wesensgesetz« der Wertordnung); Th. Lessing, Studien zur Wert-Axiomatik [2] 1914 (antipsychologistisch und gleichgültig gegen alles Reale mit pessimistischer Konsequenz). Anderes ist in diesem Kapitel, Absatz 2, bereits genannt und analysiert worden. Ich stimme weitgehend mit Volkelt überein, Bd. III seines »Systems der Aesthetik«, 1914. Das gleiche Problem wird im dritten Kapitel, Absatz 2—6 unter den Gesichtspunkten des Entwicklungsbegriffes wiederkehren und die verschiedenen Schulen und Gruppen zu nennen und zu sondern nötigen. Darauf sei schon jetzt hingewiesen.

philosophie, aus der wir ja auch schon Naturalismus und Historismus hatten entspringen sehen. Darüber täuscht nur der Umstand, daß die terminologische Gleichstellung aller praktischen Gefühls- und Willensreaktionen als Werte erst der neuesten Philosophie seit Lotze und seit dem Einfluß der nationalökonomischenTheorie verdankt wird. Die Problemstellung selbst ist alt und setzt mit dem Cartesianismus ein. Ist das Bewußtsein, die Analyse seiner vorfindlichen Inhalte und Formprinzipien und der philosophische Aufbau der Wirklichkeit aus den hierbei gefundenen Elementen und Prinzipien der entscheidende Ausgangspunkt, dann werden Vorstellungen, Gefühle und Wollungen, die sog. äußere und innere Erfahrung, der feste Grundstock alles Denkens und rücken die theoretischen und praktischen Bewußtseinstatsachen jedesmal als zunächst prinzipiell gleichartige Gegebenheiten zusammen, von denen aus man erst zur Gliederung und Unterscheidung vordringen muß. Das war in der antiken und mittelalterlichen Philosophie ganz anders. Da gab es keine Lehre von praktischer Vernunft oder Werten, sondern von Gütern und Zwecken, denen gegenüber das sinnliche Affektleben von vornherein zur endlichen und sinnlichen, unwesentlichen Seite des Daseins gehörte. Die Güter dagegen waren bei Plato und Aristoteles kosmische, in der göttlichen Vernunft enthaltene Zwecke, die in der teleologischen Entwicklung durch »Teilhabe« des endlichen Geistes an der göttlichen Vernunft sich verwirklichten. Nicht anders stand es mit dem Naturgesetz der Stoa, das ein kosmisches Gesetz war und an dem die menschliche Vernunft auf besondere Weise Anteil hatte. Auch der daneben sich äußernde Hedonismus endete doch bei einer Nachbildung der Harmonie und Schönheit des Universums und vermochte überdies sich nicht zu behaupten. Die christliche Güterlehre vollends begründete die Güter in einer kosmischen Ordnung und Hierarchie der Güter, darin die antiken Ideen grundsätzlich übernehmend, und entwickelte ihr Stufensystem der Güter als Abbild der Stufen in der Verwirklichung des Lebens Gottes in der Welt. In letzter Linie gehen sie hier dann freilich nicht mehr auf bloße »Teilhabe« am übersinnlichen Ideen- oder Gesetzessystem, sondern aus einer entgegenkommenden Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur hervor, die in natürlich-humanitären und übernatürlich-religiösen Werten sich äußert. Identität und Verschiedenheit des göttlichen und endlichen Geistes

sind hier zugleich behauptet, und aus dieser coincidentia oppositorum geht das Gütersystem hervor als Aeußerung lebendiger göttlicher Lebensbewegung [88]). Erst die Cartesianische Wendung machte die Güter zu ausschließlichen Bewußtseinstatsachen. Daraus zog der englische Empirismus sofort die Konsequenz der Gleichstellung aller praktischen Reaktionen als Lustempfindungen und mühte sich, aus der Lust Ethik und Kultursystem aufzubauen. Die großen Rationalisten des Kontinents blieben freilich auch in der praktischen Philosophie bei der Scheidung von Sinnlichkeit und Vernunft, aber sie versuchten doch sämtlich, die Werte auf den Intellekt zurückzuführen d. h. aus der bloßen bewußtseins-immanenten Tatsache des Intellekts und somit des Gegensatzes gegen die Sinnlichkeit die Ethik zu entwickeln. Davon machte auch ein so dogmatischer Metaphysiker wie Spinoza keine Ausnahme, weil ja schließlich seine ganze Metaphysik selbst nur eine Entfaltung des formalen Wesens des Denkens ist und insoferne auch ihrerseits vom Bewußtsein ausgeht. Die Terminologie bewegt sich noch in der antiken und christlichen Sprache, gemischt mit der Lust-Terminologie, die ja auch der Antike entstammt. Der Gedanke ist aber bereits der der »Werte«. Die Kantische Lehre schuf dann die Allgemeinbegriffe der theoretischen und der praktischen Vernunft, innerhalb der letzteren erst die hypothetischen und die kategorischen Zwecke unterscheidend und das Praktische generell dem Theoretischen überordnend. Auch die nachkantische Spekulation steht dem nicht so ferne wie es scheint, denn ihre Identitätslehre geht doch auch vom Bewußtsein aus und sucht die Werte aus dem formalen Wesen der Vernunft, nicht aus einem ontologischen Reichtum der Gottesidee herzuleiten. Die Werte sind nicht Teilhabe oder Erschließung der Gnade, sondern menschliche Erzeugung und Schöpfung aus dem Triebe der Vernunft. Die Lehren des Positivismus schließlich, der dem englischen Utilitarismus sehr nahe steht, lassen gleichfalls aus Intellekt und Gemeingefühl die Kulturwerte in der Entwicklung entspringen d. h. erklären alles aus psychologischen Grunddaten und deren evolutionistischen Komplikationen, um zuletzt eine Systematik der damit gesetzten Gesellschaftsziele auf Grund positiver Erkenntnis der Natur- und

[88]) S. meinen »Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter, 1915, und Heimsöth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, 1922.

Gesellschaftsgesetze in möglichster Nüchternheit zu begründen. Da war dann schließlich die Wertterminologie, d. h. die heute übliche Zusammenfassung aller praktischen Reaktionen und Gestaltungen zur Wertlehre, die ganz natürliche Konsequenz und konnte nun die systematische Untersuchung der Bedeutung des Wertens nicht bloß für das Wertbewußtsein selbst, sondern für die gesamte Philosophie in Angriff genommen werden, wie das seit Lotze geschehen und heute mit Kants praktischer Philosophie zusammengeflossen ist. Die in dem Verfolg dieses Zusammenfließens heute entwickelte »Wertphilosophie« im engern Sinne, die aus dem theoretischen oder Geltungswert des Logischen die ganze Wertlehre überhaupt herausspinnt und sie in dieser Gestalt an die Stelle der Metaphysik setzt, also insbesondere die Theorien von Münsterberg, Rickert und Lask, sind dann Versuche, aus dem Subjektiven oder Bewußtseinsimmanenten das Objektive herauszupressen, die bei allem Scharfsinn nur die Verlegenheiten eines solchen reinen Immanenzstandpunktes ausdrücken. Sie bilden innerhalb der Wertlehre nur eine scharfsinnige, aber wenig fruchtbare Spezialität.

Aber nicht dieser grundsätzliche Subjektivismus ist für unsern jetzigen Zusammenhang entscheidend. Er wird in seinem bewußtseins-analytischen Ausgangspunkt nicht verändert werden können, solange das moderne Denken überhaupt dauert, und nur über seine Ergebnisse und über die Art seiner metaphysischen Schlußwendungen wird man diskutieren können, wie denn derartige Wendungen niemals ausgeblieben sind und heute immer dringlicher unternommen werden, wobei die sehr tiefsinnige Wendung Malebranches zur Erkenntnis auch der praktischen Werte in Gott nicht vergessen werden darf [89]). Für unseren Zusammenhang entscheidend ist aber etwas anderes. Bei dem subjektiv-immanenten Charakter des Utilitarismus, der praktischen Vernunft und des Positivismus wird nämlich das einzige Mittel zur Unterscheidung der objektiven, gesollten Werte oder der ethischen Kulturwerte von den animalischen und sinnlichen Lebens- und Nutzwerten die Allgemeinheit der Wertungen, bei den einen die empirische und tatsächliche Allgemeinheit, bei den

[89]) Bei Spranger und Scheler sind die Berührungen mit Malebranche unverkennbar. Ueber die Genesis der Individualitätsidee bei Leibniz s. Schmalenbach, Leibniz, 1921; sehr lehrreich, doch ist mir der behauptete Zusammenhang mit dem Calvinismus nicht recht einleuchtend.

anderen die ideelle und anzuerkennende Allgemeingültigkeit. Der größtmögliche Nutzen der größtmöglichen Zahl oder die formale Allgemeingültigkeit der reinen, sinnlichkeitsfreien Vernunft oder die in der Entwicklung erkennbare siegreiche Ausbreitung: das werden die Mittel der Unterscheidung und damit die Maßstäbe der Bewertung. Damit ist aber der Begriff des Individuellen so gut wie ausgemerzt. Es wird zu zufälligen Schnittpunkten allgemeiner psychologischer Gesetze, aus denen man das seinsollende Allgemeine erst mühsam und künstlich herausholen muß, oder zur Trübung, Anpassung und geschichtlichen Individualisierung, die zu der an sich zeitlosen und allgemeingültigen Norm erst hinzukommt. So oder so gibt es keinen Weg zum Individuellen, dieses als innere Einheit des Tatsächlichen und Ideellen verstanden. Ein solcher ist auch in den heutigen phänomenologischen Betrachtungen noch nicht gefunden, die alle auf Normen, Wesensschau und zeitlose Gesetzlichkeit ausgehen und die empirische Individualisierung immer erst hinterher anflicken. Eben deshalb stoßen diese Wertlehren mit der Historie auch immer wieder hoffnungslos zusammen. Sie verkennen die in der Historie vorliegende echte Individualität als besonderes und bestimmten Lagen entsprechendes Ineinander von Sein und Sollen, Tatsächlichem und Ideellem und sie verkennen die unerschöpfliche und unberechenbare Produktivität der Historie, die immer neues Individuelles hervorbringt und darum nicht allgemeine Wesensgesetze individualisiert, sondern überhaupt auf immer neue und unberechenbare Wertbildungen uns gefaßt macht. Das ist der Kernpunkt, wo die moderne Wertlehre vor allem der Reform bedarf. Das, was die Romantiker, Schleiermacher, Wilh. v. Humboldt, Goethe lehrten, muß immer von neuem als ihr Hauptproblem erkannt und in den Mittelpunkt gestellt werden [90]), um die Gespenster allgemeiner und zeitloser Gesetze zu vertreiben, mit denen Historie und Leben

[90]) S. Ranke im »Politischen Gespräch« WW 49/50, S. 325: »Ohne Spannung, ohne neuen Anfang kann man aus dem Allgemeinen gar nicht zum Besonderen gelangen. Das Realgeistige, welches in ungeahnter Realität dir plötzlich vor den Augen steht, läßt sich von keinem höheren Prinzip ableiten. Aus dem Besonderen kannst du wohl bedachtsam und kühn zu dem Allgemeinen aufsteigen; aus der allgemeinen Theorie gibt es keinen Weg zur Anschauung des Besonderen.« 327: »Natur der Dinge, Gelegenheit, Genius und Glück wirken (zur Entstehung der neuen Gestalten) zusammen.«

nichts anfangen können und die zwischen der zur Vereinigung dringend bestimmten Historie und Wertlehre immer neue eingebildete Klüfte aufreißen. Daß die Phänomenologien in ihrer bis jetzt festgehaltenen Richtung auf allgemeine Wesensgesetze bei den verschiedenen Denkern immer zu anderen Ergebnissen kommen, trotz der behaupteten Wesensschau, ist die Probe auf diesen schlechthin entscheidenden Sachverhalt.

Es ist eben ganz unmöglich, von dem Ausgangspunkt des spröden, isolierten und leeren Ichbewußtseins, wie immer man dieses wieder durch die Theorie der Nicht-Substanzialität oder Unerkennbarkeit des Ich abschwächen und zersetzen möge, durch bloße Reaktionspsychologie das Verständnis der Individualität zu gewinnen, das doch gerade in der Wertlehre seinen Hauptort haben müßte. Von da aus kommt es immer nur zu scharfsinnigen Klügeleien oder tautologischen Nichtigkeiten, zum Streit darüber, ob der Wert im Gegenstand liege oder im Subjekt oder in der Relation beider, ob er selbst eine Empfindung und Wahrnehmung oder eine Zuständlichkeit und subjektive Reaktion, ob er auf das Urteil über Existenz oder Nichtexistenz fundiert, ob er lediglich momentan oder konstant, schlechthin relativ oder objektiv sei, ob er dem Fühlen oder Wollen oder Vorstellen oder gar einem eigenen psychischen Element entstamme, ob er ein bloß zufälliger und persönlicher oder überpersönlicher und objektiver sei usw. Alle diese künstlichen und unlösbaren oder nur durch Einschmuggelung dogmatisch normativer und eben geglaubter Werte lösbaren Schwierigkeiten fallen weg, wenn man den Ausgangspunkt, das sog. Ich, anders auffaßt, wenn man es nicht mehr als etwas Isoliertes und Leeres, nur mit den formalen Fähigkeiten des Vorstellens, Fühlens und Wollens Ausgestattetes, sondern als virtuell und jeweils in sehr verschiedenem Umfang das Allbewußtsein in sich befassend oder umgekehrt dieses als das Ich in sich schließend betrachtet, wenn man zum Leibnizischen Gedanken der Monade und insbesondere der auf Grund ihrer Komplikationen eine besondere Stufenhöhe einnehmenden menschlichen Monade in irgendeiner heute möglichen Form zurückkehrt. Dann können die Werte in ihrer selbstverständlichen Subjektivität und ihrem Relationscharakter verstanden werden, der aus dem praktischen Charakter und den praktischen Zielen alles bloß Seienden, d. h. aus dem alles erfüllenden Leben stammt. Dann können fremde,

vergangene und zukünftige Wertungen empfunden werden wie eigene, weil wir die fremden Iche zugleich in uns tragen. Dann können Uebereinstimmungen in den Wertungen stattfinden, weil wir alle schließlich aus dem gleichen Grunde des Allebens stammen und in und miteinander fühlen können. Dann können die animalischen, die bloßen, aus den Umgebungsbeziehungen stammenden Lebenswerte von objektiven oder geistigen unterschieden werden, weil dies letztere Werte sind für den göttlichen Allgeist in seiner die Endlichkeit umfassenden Lebendigkeit und weil das Einzelwesen partizipiert an diesem Allgeist. Dann kann es soziologisch bedingte Durchschnitte und Niederschläge dieser Wertungen, Unklarheiten, Trübungen und Wirren der Motivenkämpfe geben, aus denen schließlich immer nur Wagnis und Selbstbesinnung, d. h. eigene Setzung, die doch nicht Erfindung ist, herausführen. Alle diese Verwirklichungsweisen können Psychologie und Soziologie beschreiben, aber keinen einzigen Wert begründen und in seinen letzten Herkünften aufdecken. Vor allem aber kann auch erst so der eigentliche Sinn der Individualität begriffen werden, wie ihn die Romantiker und Dichter, die Philosophen und Historiker, vor allem W. v. Humboldt, dem Leibnizischen, noch fensterlos in sich selbstverschlossenen, Intellektualismus abgerungen haben. Das am Alleben partizipierende Einzelwesen wird in seiner besonderen Lage, Umgebung und Beeinflussung den gemeinsamen Lebensgrund immer auf eigentümliche Weise darstellen und verwirklichen, sowohl in der animalischen Hinsicht seiner Bedürfnisbefriedigung und Lebensförderung, als in der geistigen Hinsicht seiner Erfassung der göttlichen Ideenwelt. Der Mensch auf seiner Stufe der Bewußtseinsverwirklichung wird somit ein historisch individualisiertes Wesen sein trotz tausendfacher Gleichartigkeiten und Gemeinsamkeiten mit anderen und wird hieran nicht bloß eine faktische Bestimmtheit, sondern eine gesollte Aufgabe haben, in deren Verwirklichung er erst sein Wesen schafft und gewinnt. Natürlich bleiben dann die letzten Fragen, wie Gott oder das Absolute oder das Alleben zu dieser beständigen Bewegung des Seins zu Werten komme, die nichts anderes ist als eben das Leben selbst, und wie dieses Alleben zur Selbstzerfällung in die endlichen Monaden komme. Es sind Fragen, auf die niemand mehr antworten kann, die aber auch nicht durch richtigere und leichter beantwortbare andere Fragestel-

lungen ersetzt werden können. Sie sind ewig wie das Denken selbst und nur die Selbstvergötterung und Selbstentleerung des modernen Geistes, die eng unter sich zusammenhängen, hat sie vergessen oder für falsch gestellt ansehen können. Auf sie wird am Schluß des dritten Kapitels bei der Erkenntnistheorie der Geschichte noch einmal zurückzukommen sein. Hier ist einstweilen nur auf die entscheidende Bedeutung dieser Fragestellung für die historische Individualisiertheit aller Werte hinzuweisen. Sie gilt sowohl für die Einzelindividuen als für die Kollektivindividuen, ohne welche die ersteren gar nicht zu denken sind und welche letzteren ihrerseits wieder nur von den angegebenen Voraussetzungen aus denkbar sind.

Damit wird der zentrale Begriff der Wertlehre der der Individualität in dem Sinne einer Vereinigung von Faktischem und Idealem, von naturhaft und umstandsmäßig Gegebenem und zugleich ethisch Aufgegebenem. In diesem Sinne ist der Begriff der Individualität der der grundsätzlichen Wertrelativität. Wertrelativität ist nun aber nicht Relativismus, Anarchie, Zufall, Willkür, sondern bedeutet das stets bewegliche und neuschöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende Ineinander des Faktischen und des Seinsollenden. Dieses kann und muß jedesmal erst, sei es an der persönlichen Einzelindividualität, sei es an der volkhaften und kulturgemeinschaftlichen Kollektivindividualität, durch Selbstbesinnung und Selbstvertiefung wie durch Verständnis und Erkenntnis der Lage und geschichtlichen Bedingtheit ergriffen werden. Es ist nicht ohne weiteres da, sondern muß geschaffen werden; es handelt sich also um keinerlei pflanzenhaften Naturalismus. Ebendeshalb ist dieses Ineinander auch nichts Aesthetisches, zum Selbstgenuß und zur bloßen Interessantheit Verleitendes, so oft es in diesem Sinne mißverstanden wird, sondern eine Aufgabe und eine Pflicht, aber zugleich auch eine sehr nüchterne und praktische Weltorientierung über Möglichkeiten und Voraussetzungen der Situation. Es verlangt nüchternes Wissen, klares Wollen, scharfen Blick. Am allerwenigsten ist das Individuelle in diesem Sinne eine bloße logische Kategorie, die durch logischen Zwang auf alles angewendet werden müßte neben gleichzeitiger, aus demselben Zwang folgender Betrachtung unter dem Gesichtspunkt allgemeiner Gesetze. Es ist vielmehr eine menschliche Schöpfung und metaphysische Realität, das Ineinander von Tatsache und

Geist, von Natur und Ideal, von Notwendigkeit und Freiheit, von Allgemeinstem und Besonderstem. So geht es in jedesmal sehr verschiedener Stärke und Bedeutung aus den verborgenen Hintergründen der historischen Prozesse hervor. Es gibt individualitätsreiche und individualitätsschwache Menschen und Zeiten, Schichten und Gruppen, und die individualitätsstarken sind immer bezeichnet durch einen festen Glauben an diesen ihren Hervorgang aus dem Allgemeinen. Sie empfinden ihr Besonderes als göttliche Mission und Aufgabe und reflektieren nicht auf die Interessantheit ihrer Persönlichkeit, sondern auf die Besonderheit ihrer Aufgabe. Damit öffnet sich vom Individuellen aus der Blick in die Metaphysik, den man beim Abstrakt-Allgemeinen nicht nötig zu haben glaubt, weil das letztere scheinbar die Metaphysik ersetzt. Der beständige Hervorgang des Individuellen und seiner Maßstäbe aus einem objektiven und allgemeinen Hintergrunde ist aber ein Gedanke, der ohne Metaphysik gar nicht vollzogen werden kann, wenn jenes nicht in das doch unmögliche Gebiet des bloß Zufälligen oder selbstgefällig Interessanten fallen soll. Es stellt sich also an diesem Punkte die Beziehung der Wertlehre zur Metaphysik wieder her, die von anderen Punkten aus weniger dringend sein mag. Die Wertrelativität aber hat nur Sinn, wenn in diesem Relativen ein Absolutes lebendig und schaffend wird. Sonst wäre sie nur Relativität, aber nicht W e r t relativität. Sie setzt voraus einen Lebensprozeß des Absoluten, in welchem dieses selber von jedem Punkte aus in der diesem Punkte entsprechenden Weise ergriffen und gestaltet werden kann. Es muß überall erst ergriffen und vor allem auch erst gestaltet werden. Denn es ist ein Wille zum Schaffen und Formen, der in den endlichen Geistern zur Selbstgestaltung aus göttlichem Grund und Triebe wird. Und diese verschiedenen Punkte müssen unter sich nach einer bestimmten Regel zusammenhängen und aufeinanderfolgen, die das Wesen des Werdens des göttlichen Geistes ausmacht und sich in allen Zufällen und Willensverwirrungen oder Willensversagungen dennoch durchsetzt. All das liegt in dem Begriff der Individualität, der Wertrelativität, des Maßstabes und der jeweiligen Neuschöpfung. Dieser Zusammenhang mit dem Absoluten mag ein Mythos sein, wie die platonische Lehre von der Teilhabe ein Mythos war und im Keime die Lehre von der Individualität schon enthielt, soweit es der die Werte hypostasierende und als allgemeine Staats-

angelegenheiten betrachtende Geist der Antike gestattete. Auch die christliche Lehre von der Selbsterschließung eines lebendig bewegten göttlichen Geistes im endlichen ist ein Mythos; er hat aber zu den feinsten und tiefsten psychologischen Beobachtungen geführt, die die Rätsel der Seele viel tiefer lüften, als es die kahlen psychogenetischen oder apriorischen Theorien tun konnten, mit denen man die freilich oft groben Anthropomorphismen und Dualismen dieser Denkweise ersetzt hat. Mit so einfachen Mitteln wie die psychogenetische Ableitung aus Lust oder sonst etwas oder wie die Herauszerrung der bloß formalen Merkmale ist das Wunder der Werte, der Individualität und der Relativität, wie es sich in der Geschichte tausendfach vor unseren Augen ausbreitet, nicht zu erfassen [91]).

[91]) Zum Ganzen s. Litt, Gesch. u. Leben, 1918, der dem hier entwickelten Standpunkt sehr nahe steht. — Anregend und vielfach verwandt ist auch Müller-Freienfels, Philosophie der Individualität, 1921. In dem letzteren ist der so oft versuchte Weg zur Umbildung des Cartesianischen Ansatzes, nämlich das Bewußtsein durch den Begriff des Unbewußten und durch die Korrelation von Subjekt und Objekt in den allgemeinen, im Einzel-Ich und Einzel-Bewußtseinsfall nur aufblitzenden kosmischen Lebensstrom zu verwandeln, energisch zu Ende gegangen. Aber damit ist der Individualitätsbegriff in den des bloßen Ich oder des Einzelwesens aufgelöst und dieses dann auf den allgemeinen über- oder unterbewußten Lebensstrom radiziert. Damit wird aber das mir vorschwebende Ineinander von Allgemeinem und Besonderem, Absolutem und Relativem aufgelöst, das Individuelle geradezu zum Chaos und Wirbel und die Wertung doch auch hier zu einem bloß Allgemein-Rationalen, das freilich eine stets nur partielle und relative, immer fiktive, für Lebenszwecke unentbehrliche »Rationalisierung« sein soll. Niemand weiß, woher diese unter diesen Umständen kommen könne, da der Verfasser doch nicht darin lediglich biologisch nützliche Fiktionen sehen will. — Aehnliche Bedenken hege ich gegen die verwandten Gedanken Simmels in seiner »Lebensanschauung« 1920. Hier wird das Individuelle zum glücklichen Zufall der Deckung starken Lebens mit durchdringender Form. Daher kennt er auch in der Geschichte nur die begnadeten Epochen d. h. die wenigen Inseln, wo glückliche Deckung von beidem erreicht ist. Für mich ist das Individuelle als Faktizität von der daraus zu bildenden Individualität als Aufgabe geschieden und wird es dadurch möglich, ein kontinuierliches Streben und Arbeiten zu sehen, durch das diese Inseln zu Kontinenten sich verbinden. Die Simmelschen Inseln sind dann nur Gipfel dieser zusammenhängenden Massive. — Am nächsten steht mein Gedanke wie leicht zu ersehen, dem Wilh. v. Humboldts. Aber die erkenntnistheoretische Begründung und ethisch-geschichtsphilosophische Auswertung ist eine andere; s. vor allem Absatz 7 des folgenden Kapitels. — Ueber Humboldt

Damit sind wir wieder bei der Historie angelangt. In der Tat ist der handelnde Mensch und die Historie, die von ihm berichtet, ohne den Begriff der Wertrelativität gar nicht zu verstehen. Was den handelnden Menschen anbetrifft, so ist nur auf Goethe zu verweisen, dessen Lehre von der immer neuen und lebendigen, der Forderung des Tages entspringenden, durch Fruchtbarkeit zu bewährenden und letztlich in einem göttlichen Antrieb begründeten Tätigkeit geradezu das Evangelium von der Wertrelativität ist. Von einer ganz anderen Seite her hat Kierkegaard in seinen äußerst lehrreichen Auseinandersetzungen mit Hegel und der Romantik den gleichen Gedanken formuliert: »Das Historische ist nämlich die Einheit des Metaphysischen und Zufälligen. Ich werde meiner auf einmal bewußt in meiner Notwendigkeit und zufälligen Endlichkeit (daß ich, dies bestimmte Wesen, bin, geboren in diesem Lande, zu dieser Zeit, unter dem mannigfaltigen Einfluß all dieser wechselnden Umgebungen). Und diese letzte Seite darf nicht übersehen werden, sondern das wahre Leben des Individuums ist die Apotheose der Endlichkeit, die nicht darin besteht, daß das inhaltslose Ich aus dieser Endlichkeit sich herausschleicht, um auf seiner himmlischen Auswanderung sich zu verflüchtigen und zu verdunsten, sondern daß das Göttliche in die Endlichkeit sich einwohnt und hineinfindet«. Von der Seite des Menschen aus aber muß dieses individualisierte Göttliche nach demselben Kierkegaard erst im existentiellen Sprung und Wagnis ergriffen werden; es ist keine ästhetisch-pantheistische Konkretion, sondern ein Erzeugnis der Tat und Selbstgestaltung, die es auf die Gefahr des Irrtums wagen und jedesmal von neuem einsetzen muß, um erst in der Wiederholung Zusammenhang und Konsistenz zu gewinnen[92]). Interessant sind auch die Er-

---

s. Spranger a. a. O. und die vom entgegengesetzten Standpunkt aus entworfene Analyse von Goldfriedrich a. a. O., die übrigens die einzige brauchbare Analyse seines Buches ist. — Wie sich das Problem bei einem diesen historischen Individualismus verwerfenden Entwickelungsdenker gestaltet, kann man bei Driesch sehen. Die Geschichte wird entwertet, und die Maßstäbe gibt es nur von dem allein sich Entwickelnden aus, dem Wissen. Er erinnert daher selbst an Schopenhauer und die Inder, Wirklichkeitslehre, S. 327—334. — Ueber die verschiedenen Individualitätsbegriffe s. Schmalenbach, Kantstudien, 24.

[92]) Vgl. H. Reuter, Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System 1914, S. 42 f. S. auch

wägungen, mit denen der General von Radowitz auf seine Lebensarbeit zurückblickt und die hier um der Bemerkungen willen angeführt sein mögen, die einer unserer bedeutendsten Historiker daran knüpft. Radowitz hatte um die Verwirklichung eines religiösen und rationalen Normsystems der Politik und Kultur gekämpft und kam in seinen überhaupt recht lehrreichen »Neuen Gesprächen« 1851 zu dem Ergebnis: »Die politische Wahrheit ist überhaupt keine absolute, sondern relativ nach Raum und Zeit«; Wahrheit, wohlgemerkt, bleibt sie trotzdem. Dazu bemerkt Meinecke: »All diese Gedanken waren Wellen im Strome der allgemeinen Zeitbewegung, die darauf aus war, Dogmen, Spekulationen und Konstruktionen zu zerreiben und das absolut Wahre und Leitende im Leben durch das geschichtlich Wahre und Lebendige zu ersetzen. So trat Radowitz auf seiner letzten Entwicklungsstufe dem modernen historischen Realismus ganz nahe.« Oder ein paar Seiten weiter: »Zweierlei miteinander zusammenhängende Aufgaben waren dem Geist und Willen jener Zeit gestellt: die Sphäre ideeller Maximen, in der man isoliert zu werden drohte, wieder anzuknüpfen an die Wirklichkeit und inmitten dieser Wirklichkeit die alten und die neuen, die gewordenen und die werdenden Lebensmächte organisch zu verbinden.« Es ist die grundsätzliche Theorie des »historischen Realismus«, von der Meinecke hier und an anderen Stellen spricht und mit der die Umbildung der Hegelisch-ideellen und Schellingisch-organologischen Historie, aber auch der allzu subjektiv auf Gegenwartszwecke gerichteten politischen Historie zum universalen Realismus der Mitte des 19. Jahrhunderts gemeint ist. Dieser historische Realismus ist, wenigstens in Deutschland, etwas völlig anderes als die Angleichung der Historie an die Naturwissenschaften. Er erschöpft sich auch keineswegs in der starken Aufnahme ökonomischer und soziologischer Elemente in das historische Verstehen oder in der Würdigung des Zufälligen, des Irrationalen

---

Ranke im »Pol. Gespräch«: »Alles Leben trägt sein Ideal in sich: der innerste Trieb des geistigen Lebens ist die Bewegung nach der Idee, nach einer größeren Vortrefflichkeit. Dieser Trieb ist angeboren, in seinem Ursprung eingepflanzt ... So viel gesonderte irdisch-geistige Gemeinschaften, von Genius und moralischer Energie hervorgerufen, in unaufhaltsamer Entwicklung begriffen, eine jede auf ihre Weise! Schaue sie an diese Gestirne, in ihren Bahnen, ihrer Wechselwirkung, ihren Systemen« WW. 49/50 S. 337 ff.

und der Persönlichkeit. Sein eigentlichstes Wesen ist vielmehr nichts anderes als eben der beherrschende Gedanke der Wertrelativität und des Individuellen, sei es daß es sich um Einzel- oder Kollektiv-Individualitäten handelt. Damit steht er dem naturwissenschaftlichen Realismus ganz selbständig gegenüber, und auch mit der Bismarckschen Realpolitik hat er nur insofern zu tun, als diese das Ihrige dazu beigetragen hat, gegen allzu idealistische Auflösungen des Realen und seiner Konflikte in ideelle Allgemeinheiten und bloß logische Widersprüche mißtrauisch zu machen. Im übrigen ist dieser Realismus gerade von der moralfreien und skeptisch cynischen Auffassung der Geschichte weit entfernt. Er sieht in den Gebilden der Historie das Göttliche in seinen Konkretionen und seinem Kampf gegen Chaos und Frevel, wie derselbe Meinecke oft genug hervorhebt. Freilich ist er theoretisch noch sehr wenig durchgedacht und ist es schwierig, seine allgemeineren Grundzüge aus der unermeßlichen historischen Literatur herauszuholen. Auch ist er noch sehr unsicher in der Erfassung des Absoluten im Relativen und findet oder sucht daher den Weg zu einer gegenwärtigen Kultursynthese nicht [93]). Es ist aber unverkenn-

[93]) Ueber den historischen Realismus s. Gooch allenthalben, sowie Lord Acton, The German Schools of History, English Historical Review 1886 (deutsch von Immelmann 1887); ferner Rothacker, Einl. in die Geisteswissenschaften 1920 S. 130—190, die Literatur dafür S. 163 f. Er erkennt darin richtig eine eigentümliche Geistesverfassung, Werthaltung und Entwicklungslehre, kommt aber nirgends zu einer eigentlichen Charakteristik aus dem Mittelpunkt heraus. — Eine eingehende Untersuchung ist hier unmöglich. Hier ist nur auf mehrfache Bemerkungen Meineckes zu verweisen, der mit am stärksten das historische Denken durch Reflexion auf es begleitet und auch seinerseits diesen Realismus für eine spezifische Geisteshaltung erklärt. Aus seinem Radowitz, 1903 habe ich oben die entscheidenden Stellen wiedergegeben S. 522, 532, 534. Aus Weltbürgertum und Nationalstaat, 1908 notiere ich: S. 138, Individualitätsbegriff entscheidend; 265 Entstehung des modernen Geistes und insbesondere des Uebergangs vom konstruktiven zum empirischen, vom idealistisch-spekulativen zum realistischen Denken; 271 die Wertrelativität und doch Unersetzlichkeit des Individuellen; 281 »realistisch-weltfreudiger Pantheismus, der vom Gefühl sofort zu den Tatsachen hinüberdrängt«; 289: »So gelang nun endlich die richtige Grenzsetzung, durch die Ideal und Erfahrung, betrachtetes Objekt und betrachtendes Subjekt so geschieden wurden, daß jedes zu seinem Rechte kam. Eine Grenzsetzung, darf man fast sagen, in Kantischem Geiste, obgleich es nur eine fließende und ver-

bar, daß er gerade mit dem engeren Zusammenhang der politischen und Kulturgeschichte, nach dem die ganze moderne Historie strebt, vor allem auf den Gedanken der Individualität in dem hier beschriebenen Sinne und damit auf den der Wertrelativität gerichtet ist. Damit stimmt es überein, daß diese ganze Historie auf den Gedanken eines inneren Zusammenhanges und tieferen geistigen Grundes der Entwicklung keineswegs verzichtet hat, sondern wenigstens grundsätzlich im Individuellen ein Allgemeines und in dem Relativen ein Absolutes

---

schwimmende Grenze war. Aber dieses Verfließen des Besondern ins Universale, der Erfahrung in die Spekulation lag in der eigentümlichen Natur der Dinge selbst begründet. Die Hauptsache, auf die alles ankam, war, daß das Reich der Erfahrung befreit, das der universalen und spekulativen Deutungsversuche weiter hinausgeschoben wurde.« Aus »Preußen und Deutschland« 1918 notiere ich: S. 111 »Was bisher nur als Ausfluß bestimmter Prinzipien verständlich schien, wandelte sich für eine realistischere Betrachtungsweise um in das Ergebnis augenblicklicher Notwendigkeiten, in Anpassungen an die Lage«; 114: »jener Fluß des Werdens, der das Feste in Geist verrinnen läßt, nicht damit es zum Spiel der Wellen werde, sondern damit die ewige, zeitlose Gottnatur erkannt werde in der Fülle und dem inneren Zusammenhang ihrer zeitlichen Hervorbringungen«. Dabei sieht M. auch ganz deutlich den engen Zusammenhang der gegenwärtigen Kultursynthese (über das Drängen der Gegenwart nach ihr 468) mit der historischen Erkenntnis des vergangenen Individuellen, wobei eines das andere bestimmt. S. 104: »Die Quelle des Lichts, das auf die Vergangenheit fällt, liegt in den Lebensidealen des Betrachtenden und nun fließen in Schein und Widerschein Geschichte und Leben, Ich und Welt geheimnisvoll lebendig zusammen«; 502: »Unser geschichtliches Denken und unser Kulturideal lebt und webt in der Anschauung der Mannigfaltigkeit und des Nebeneinander freier, starker Staaten, Nationen und Kulturen... In diesen Spiegel der Gottheit schauen wir heute noch ebenso ergriffen und gläubig wie vor 100 Jahren«. Freilich drängt M. aus dieser mit dem Gedanken der Wertrelativität gegebenen Korrelation ähnlich wie Ranke heraus zu einer rein kontemplativen, absoluten Erfassung der Geschichte an sich, worüber später. — Ueber den Gegensatz dieses deutschen historischen Realismus, der zugleich Mystik ist, gegen das anglo-französische Denken s. sehr zutreffend Erich Kaufmann, Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie S. 92 ff.; hier aber auch die Mängel in der Durchführung betont. Aber es gibt auch dort anderes, s. den Aufsatz von E. R. Curtius über »Das franz. Universitätsleben« in der Frankfurter Ztg., 18, V 22, Abendblatt. »Interessant, daß diese jungen Franzosen von 1918 im Deutschland Goethes, der Romantik und der Folgezeit ein Vorbild für die »richtige Synthese der Spekulation in der Erfahrung« sehen.«

sieht, wenn sie auch bei ihrer Scheu vor der Philosophie dieses Verhältnis selten genauer und konkret zu bestimmen wagt. Auch das muß hier noch bemerkt werden, daß dieser Wertrelativismus und Realismus allerdings überwiegend der deutschen Historie und Ethik angehört, die seit Kant die Trennung des Natürlich-Gegebenen von dem treibenden und aufsteigenden Ideell-Aufgegebenen und seit der Romantik die organische Verwobenheit aller historischen Kräfte in einer jeweils schöpferischen Individualität gelernt hat, die daher ihre Aufgabe in der Vereinigung beider Zielrichtungen sucht. Die Vordergrundstellung des Staates und der Realpolitik ist dabei doch nur e i n e r ihrer Züge und nicht der entscheidende. Auch ohne diese Sonderneigung ist der Wertrelativismus überall der springende Punkt, in Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Religion und Kunst, auch in den letzten und allgemeinsten zugrunde liegenden Gedanken von Rassen und Kulturkreisen. Die Gedanken des Rankeschen »Politischen Gesprächs« behalten für sie ihre Wahrheit, auch wenn man sie nicht bloß oder in erster Linie auf den Staat anwendet. Die westeuropäische Historie lebt dagegen mehr in der Fortsetzung der Aufklärung, die das Sollen gerne aus dem »Natürlichen« entwickelt und damit gerne auf abstrakt allgemeine Ziele geht, während i h r Realismus in der Berücksichtigung natürlicher und soziologischer Bedingtheiten zur Geltung kommt und das Individuelle dabei meist in der Ineinssetzung der eigenen Ideale mit jenen allgemeinen »natürlichen« Werten versteckt oder unbewußt aufgenommen ist. Daher rührt viele Polemik. Was den einen als zugleich zynisch-brutal und mystisch erscheint, gilt den andern als Flachheit und Heuchelei. Aber in Wahrheit ist doch der unbefangene Realismus überall weit verbreitet. Das vortreffliche Buch von Gooch, das sich durch klare Uebersichten über die Ergebnisse der verschiedenen Forscher auszeichnet, läßt das überall erkennen [94]), wenn auch in englischer und französischer Geschichtschreibung unleugbar ein Uebergewicht der nationalen, parteipolitischen oder »natür-

[94]) C. Gooch tadelt z. B. an Sismondi the lack of relativity 137; an Carlyle: He never realised that the main duty of the historian is neither eulogy nor invective, but interpretation of the complex processes and conflicting ideals which have built up the chequered life of humanity 339. Das ist der historische Realismus; freilich in der bei G. öfter wiederkehrenden Formel interpretation liegen die philosophischen Probleme, auf die er nicht eingeht.

lichen« Werte über die universale Wertrelativität zutage tritt. Das ist ja auch bei uns nicht selten der Fall.

Es liegt auf der Hand, daß diese historische Wertrelativität eine gewisse Analogie hat zur physikalischen Relativitätslehre, die in ihrer durch Einstein so stark gesteigerten Problematik heute alle Welt beschäftigt. Das ist auch kein Zufall und nicht ohne Grund in der Sache, wenn auch die erstere seit der Romantik und seit dem historischen Realismus ohne jede Beziehung auf die zweite sich ausgebildet hat [95]). Der innere Grund des Zusammentreffens liegt darin, daß die physikalische Relativität diejenige Form der Individualität ist, die auf dem Boden der physikalischen Wissenschaften entscheidend ist, nämlich die Besonderheit des jeweiligen Standortes, von dem aus das Bezugssystem jedesmal hergestellt und errechnet werden muß. Das war schon im Galilei-Newtonschen System der Fall, doch konnte hier die allgemeine Geltung des Trägheitssatzes als einer Art absoluter Vernunftwahrheit über die Konsequenzen der Relativität des Standortes täuschen. Wenn, wie bei Einstein, die Trägheit aufgelöst und eine steigende Geschwindigkeit der Bewegungen gelehrt wird, dann wird der Standort selbst überall und nach allen Seiten in eine gegenseitige und veränderliche Bewegung hineingezogen und daher ein jedesmal völlig einzigartiger. Aber auch diese Relativität ist kein unbegrenzbarer Relativismus, sondern, indem von jedem Standort aus das Bezugssystem durchgerechnet und die Beziehung auf die übrigen Objekte trotz seiner Bewegtheit mathematisch dargestellt werden kann, ist das Absolute im Relativen, der berechenbare Bezugs- und Systemcharakter des Naturwirklichen, gewahrt, wozu freilich auch die Konstanz der größten aller Geschwindigkeiten, der Lichtgeschwindigkeit, das ihrige beiträgt. Aber auch wenn dieser letztere Satz sich nicht halten lassen sollte, würde doch auch deren Wechsel sicherlich rechnerisch berücksichtigt werden

[95]) Auch bei mir fehlte jede Bezugnahme; ich bin erst hinterher darauf aufmerksam geworden, und andere haben es früher bemerkt; Bouquet, Is Christianity etc. S. 241 nennt er mich »a kind of Einstein of the religious world«; s. auch Albert Dieterich in »Die neue Front«, Berlin, Pätel, 1922, S. 168 ff. Es ist in beiden Fällen das Maßstabproblem, worauf mich auch gleich nach dem Vortrag einer der hervorragendsten Physiker aufmerksam machte. Dagegen ist die Vergleichung von Einstein und Spengler, die man oft findet, ganz unsinnig. Einstein ist kein Skeptiker!

können und die Möglichkeit einer Systematik sich herstellen, die nur von jedem Standort aus eine andere ist.

In allem übrigen sind freilich beide Relativitätslehren gründlich verschieden. Aber der Hauptpunkt der Uebereinstimmung ist wichtig genug: das Zusammentreffen des Relativen und des Absoluten im Individuellen; hier ein Faktum, dort eine Aufgabe. Dem besonderen Standort entspricht die individuell historische Situation, dem allgemeinen jedesmal anders erscheinenden Bezugssystem die innere Entwicklung oder der historische Werdezusammenhang, der von jedem Kulturmoment und jedem neuen Ideal aus neu konstruiert werden muß.

Dieser zweite Punkt, das der individuellen gegenwärtigen Kultursynthese entsprechende universalgeschichtliche Entwicklungsbild ist daher das zweite Hauptthema der materialen Geschichtsphilosophie, das in dem ersteren immer schon drinsteckt, das nun aber noch eine Betrachtung für sich verlangt. Für die von Kant, Fichte, Schiller, Nietzsche Herkommenden steht seit langem der erste Punkt im Vordergrund, für die von Schelling, Hegel, Ranke[96]), Comte und Spencer Herkommenden der zweite. Ihm muß das nächste Kapitel zu einer besonderen Analyse gewidmet sein, wobei wir es mit einer noch sehr viel reicheren literarischen Durcharbeitung des Themas zu tun und daher noch viel eingehender die hier vorliegenden Theorien zu behandeln haben werden.

[96]) Doch betonte R. beides: »Darauf kommt es an, daß man sich selber treu bleibt und, indem man das Neue mit dem Alten, den Widerstand mit dem Fortgang verbindet, auf der Bahn der Entwicklung sicher und groß einhergeht«, Reflexionen über die Theorie (d. h. über die absoluten Wertsysteme der Vernunft), WW. 49/50, S. 237. Doch neigt Ranke zur Bevorzugung der Entwicklung vor der eigenen und gegenwärtigen synthetischen Schöpfung. Wahre, historisch begründete Kraft ist ihm identisch mit moralischer Energie. »Du wirst mir wenig wichtige Kriege nennen können, an denen sich nicht nachweisen ließe, daß die wahre moralische Energie den Sieg behauptete« Ebd. 327. Freilich, was bedeutete »wahre Energie«? Die beiden Worte enthalten die beiden Themata, um die es sich hier handelt und ihre Hintergründe müssen getrennt behandelt werden. Wenn moralistische und sonstige Absolutisten Ranke gerne als »Anbeter des Erfolgs« bezeichnen, so ist das nicht ganz unrichtig. Es liegt das aber an dem Vorwalten des Entwicklungsbegriffes, bei ihm und bei Hegel und bei vielen andern. Aber das ist wieder doch nicht eigentlich richtig; denn Ranke kannte die Korrelation des Entwicklungsbegriffes mit dem Wertbegriff und hat den letzteren

Kapitel III.

Ueber den historischen Entwickelungsbegriff und die Universalgeschichte.

1. Das Problem und kritischer Ausgang von der Rickertschen Theorie.

Die materiale Geschichtsphilosophie geht auf eine Kultursynthese, die Gegenwart und Zukunft aus der geschichtswissenschaftlich erleuchteten Vergangenheit herausformen soll. Sie tut das durch eine souveräne, freie und individuelle Zusammenfassung der in einer gegebenen Lage vorfindlichen Tendenzen nach Maßstäben, die sich spontan und momentan aus der Beziehung des schaffenden Lebens auf die historischen, wissenschaftlich verstandenen Gestalten ergeben. Sie tut damit etwas in wissenschaftlich beeinflußbarem Geiste, was der Instinkt jederzeit mit kürzerer Sehweite und zufälligerer Auslese tat. Sie setzt an die Stelle der Leidenschaften und Gefühle die Besinnung und die Umsicht. Sucht man in dieser Synthese für den freien und souveränen Wagnischarakter einen objektiven und innerlich nötigenden Grund, so gerät man auf den Glauben, daß in ihr sich eine schöpferische Einstellung in einen inneren Werdetrieb der Sache vollziehe, daß in ihr die Einigkeit mit einem inneren Gesetz des Werdens errungen werde. Dieser Glaube ist der Ausdruck für die Deutung der hierbei sich abspielenden psychologischen Vorgänge tiefster Einfühlung und Hingabe und gerade darin entzündeter schöpferischer Produktion, der Ausdruck eines eigentümlichen intuitiven Evidenzgefühls. Drückt man es poetisch aus, dann spricht man von einem Bunde, in dem der Genius mit dem Schicksal steht: was der eine verspricht, hält das andre gewiß. Drückt man es religiös oder

zwar nicht gerne genau bestimmt, aber stets bewußt vorausgesetzt. Diese Korrelation ist das eigentliche Problem; sie aufzuhellen und die nötigen praktischen Folgerungen aus dieser Aufhellung zu ziehen, ist einer der Hauptzwecke meines Buches. Die praktischen Folgen, d. h. die von da aus entspringende Einstellung auf die Geschichte, wird freilich erst der zweite Band bringen, aber das vierte Kapitel dieses ersten vorbereiten.

philosophisch aus, dann spricht man von einer Selbsteinstellung in den Werdegang des göttlichen Geistes oder von der Herauslösung der Freiheit aus der inneren und ideellen Notwendigkeit.

In gewöhnlicher Sprache ist es der Begriff der historischen Entwicklung. Dabei ist dann die historische Entwicklung sehr wohl zu unterscheiden von der naturhaft-physikalischen, von der biologischen und von der psychologischen. Die physikalische Entwicklung handelt von der Bildung relativ dauernder und verwickelter Systeme räumlich-körperlicher Vorgänge und mißt deren Höhe an der Ausbreitung, Festigkeit und Harmonie der Beziehungen; die biologische handelt von der Kontinuität der Lebewesen und mißt die Höhe an den Leistungen für die Gesundheit und Erhaltung der Art; die psychologische handelt von der Bildung zusammenhängender, um ein Leib-Ich gruppierter Bewußtseinserscheinungen samt den unterbewußten Voraussetzungen und mißt die Höhe an dem Maße, in welchem sie bei Tieren und Menschen als Mechanismus und Apparat für höhere geistige Fähigkeiten dienen kann. Die historische Entwicklung dagegen handelt gerade von dem Werden und der Entfaltung der auf alle diese Voraussetzungen erst begründeten und beim Menschen erst voll durchbrechenden höheren geistigen Fähigkeiten selbst, von dem Zusammenschluß und der kontinuierlichen Folge der individuellen Sinntotalitäten, in denen diese Fähigkeiten sich auswirken, und sie mißt diese Gebilde an dem komplizierten Maßstabsystem oder historischen Wertsystem, das im vorigen Kapitel beschrieben worden ist. Eben damit ist auch die logische Struktur dieser verschiedenen Entwicklungsbegriffe jedesmal eine verschiedene, wenn es auch ein — jedenfalls heute noch gänzlich unerreichbares — Ideal sein mag, sie sämtlich auf einen gemeinsamen letzten Entwicklungsbegriff zu reduzieren, der dann freilich einer sehr weit ins Ueberempirische hineingetriebenen Metaphysik angehören müßte. Jedenfalls legt das physikalisch-chemische Denken es nahe, in bloßen Reihenbildungen und Kausalzusammenhängen von Einzelvorgang zu Einzelvorgang zu denken, während alle weiteren Stufen in jeweils höherem Maße mit einer Durchformung und Beherrschung dieser Reihenbildungen durch plastische, kontinuierlich sich auswirkende Sinntendenzen rechnen müssen. Wie weit das in Biologie und Psychologie der Fall ist, ist heute heiß umstritten und mag hier vorerst außer Betracht bleiben. Bei der Historie

darf es als Voraussetzung ihrer ganzen Existenz gelten, ohne die sie überhaupt nicht denkbar wäre. Alle Versuche, sie zu einer Naturwissenschaft zu erheben und ihren Entwicklungsbegriff in induktiv gewonnene Reihenbildungen zu verwandeln, haben diese Voraussetzung selbst immer irgendwie mit anerkannt oder doch jedenfalls praktisch betätigt.

Der historische Entwicklungsbegriff steht also — mindestens zunächst — im engsten Zusammenhang mit der Maßstablehre und dem Problem der gegenwärtigen Kultursynthese. Er verbindet diese beiden Gedankenkomplexe mit der empirischen Forschung zur Universalgeschichte, zur innerlich entwicklungsmäßig gegliederten und geschauten Einheit des menschheitlichen Werdens, soweit es überhaupt überschaut werden kann. Eben deshalb steht dieser Begriff im Mittelpunkt aller geschichtsphilosophischen Ueberlegungen und bildet er den Zusammenschluß des empirisch-historischen und des material-geschichtsphilosophischen Interesses. Ja, er hat sich zumeist als das objektive und begründende Element geradezu vor die Maßstabbildung und Gegenwartssynthese derart vorgeschoben, daß diese oft wie eindeutig und einfach davon abhängig erscheint und das komplizierte Wechselwirkungsverhältnis darüber übersehen und vergessen wurde. Die Historiker vor allem, soweit sie universalgeschichtlich denken, haben das letztere zurücktreten lassen und halten sich gerne an die Darstellung einer derart tief und weit gesehenen Entwicklung, wobei das Wertsystem, an dem sie gemessen wird und durch dessen Voraussetzung allein von einer Entwicklung in diesem Sinne die Rede sein kann, nicht selten als völlig selbstverständlich erscheint. Das ist es aber durchaus nicht, sondern vielmehr organisiert sich immer erst im Zusammenhang mit ihm ein universales Geschichtsbild. Eine rein kontemplative und rein objektiv die Tatsachen wiedergebende Universalgeschichte gibt es überhaupt nicht. Davon macht auch die Rankesche Weltgeschichte keine Ausnahme. Bei jeder scharfen Erfassung des Wesens solcher Begriffe tritt der Ausgangspunkt vom Wertsystem und damit von der Gegenwart wieder in den Vordergrund. Nur für Darstellungszwecke können und müssen beide Probleme gesondert behandelt und durchgeführt werden. Dabei kann dann für die Universalgeschichte der Anschein einer rein objektiv-kontemplativen Leistung entstehen, während an der kulturphilosophischen Synthese der An-

schein des mehr Subjektiven und Persönlichen haftet. In Wahrheit muß beides immer zusammen gesehen und nebeneinander gedacht werden, wie eines aus dem anderen hervorgeht und eines im anderen gründet.

Aber da ist nun freilich sofort ein wichtiger Unterschied innerhalb des historischen Entwicklungsbegriffes selbst zu machen. Es ist nämlich offenbar etwas ganz anderes, ob im Sinne empirischer Forschung ein einzelner abgegrenzter Zusammenhang entwicklungsgeschichtlich erforscht und dargestellt wird oder ob es geschichtsphilosophisch im Sinne der Universalgeschichte geschieht. Der Unterschied ist fließend, und es müssen gewisse Gemeinsamkeiten zwischen beiden Verfahrungsweisen bestehen, vermöge deren hier wie dort die Bezeichnung »Entwicklung« berechtigt ist und die beiden Aufgaben so oft bei Historikern und Philosophen ineinander übergehen können. Im allgemeinen aber ist doch klar, daß die abgegrenzten Gruppen, die die Historiker mit allen Kreuzungen, Zufällen, Ablenkungen und rein tatsächlichen Wendungen des Zusammenhangs zu schildern pflegen, anders konstruiert sind als die großen, auf das Menschheitsziel oder auf die gegenwärtige Kultursynthese gerichteten Behandlungen, wie sie die Philosophen zu geben pflegen und der die Historiker im Falle der Universalgeschichte sich so häufig annähern, auch wenn sie ihre universalgeschichtlichen Auffassungen nur aphorismenweise anzudeuten pflegen. Dieser Umstand aber enthält die Frage nach dem Verhältnis der beiden Entwicklungsbegriffe, des partikulären und des universalen. Es ist die Frage nach der Möglichkeit, vom ersten zum zweiten aufzusteigen oder vom zweiten zum ersten herabzusteigen: ein äußerst schwieriges und oft gänzlich übersehenes Problem, an dem sich Historiker und Philosophen immer wieder zu scheiden pflegen, auch wenn sie in Personalunion verbunden sein sollten. Es ist in Wahrheit nichts anderes als die uns hier überall beschäftigende Frage nach dem Verhältnis empirischer Historie und geschichtsphilosophischer Idee, nach der Möglichkeit von der ersteren aus zu der zweiten vorzudringen. Die Frage stellt sich hier nur in der Form, wie sie auf dem Boden des Entwicklungsbegriffes sich gestalten muß. Wir stehen also bei der alten Frage in neuer Anwendung.

Der entscheidende Unterschied liegt nun aber nicht in der Partikularität oder Universalität als solcher, sondern in dem

mit diesem Umfangsunterschied wesentlich gegebenen Unterschied in dem beiderseitigen Verhältnis zum Wertsystem. Es steht hier wieder genau so wie bei der im zweiten Kapitel geschilderten Problemlage, dem Unterschied der immanenten Wertung und Kritik der individuellen Sinntotalitäten und deren gleichzeitiger Beziehung auf ein universales und geltendes Wertsystem. Der empirische Historiker hat es in erster Linie nur mit dem tatsächlichen Sinn und Wert zu tun, der bewußt oder unbewußt den historischen Gebilden von ihrem eigenen Standort aus einwohnt und der die vielfach geformte und gemischte Triebkraft der jeweiligen Zusammenhänge bildet. Der Geschichtsphilosoph hat es mit einem sein-sollenden, ihn persönlich beherrschenden, allgemeingültigen Wertsystem zu tun, einerlei ob er ein solches absolut am Ende des unendlichen Prozesses oder im Millennium oder relativ in der gegenwärtigen Kultursynthese anerkennt. Immer wird er von da aus in eine sehr viel tiefere Schicht des tatsächlichen Werdezusammenhangs hinabgreifen müssen, in der gegenüber den Trübungen, Hemmungen, Zufällen, Bosheiten und Dummheiten des empirischen Verlaufes die großen metaphysischen Haupttendenzen sich äußern und aus der aufsteigend sie das Gewirre der Zufälle immer wieder bemeistern. Da nun aber doch beide Entwicklungsbegriffe in dem ganzen Flüssigkeits- und Werdegedanken sowie in der gemeinsamen Voraussetzung von Sinn- und Tendenzverwirklichungen übereinstimmen, so wird dieser Unterschied oft übersehen und zurückgestellt werden, und statt dieses Problems werden andere Probleme des Entwicklungsbegriffes, die beiden Anwendungen gemeinsam sind oder scheinen, in den Vordergrund treten. So wird er zumeist wesentlich von logischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Gesichtspunkten aus sehr generell behandelt werden, und dabei werden die allgemeinen Theorien der verschiedenen Schulen sich vor allem geltend machen und die eben angedeuteten engeren Fragestellungen überlagern. So kommt es auch, daß trotz des engen Zusammenhanges mit den Wertproblemen doch die Hauptformen des historischen Entwicklungsbegriffes, wie ihn die philosophischen Schulen ausgebildet haben, mit den im vorigen Kapitel geschilderten Verschiedenheiten der Wertsysteme durchaus nicht zusammenfallen. Bei verschiedenen Wertsystemen können gleiche Entwicklungsbegriffe und bei gleichen Entwicklungsbegriffen können verschiedene Wert-

systeme aufgestellt werden. Die Eigentümlichkeiten der Systeme liegen überhaupt sehr viel mehr in den logisch-erkenntnistheoretisch-metaphysischen Elementen als in den Wertbegriffen, welche letzteren mehr etwas Persönliches und Zufälliges zu sein scheinen und daher zur Gruppierung der Systeme überhaupt nicht taugen. Gerade die vermeintlich objektivsten Systeme, die naturalistischen setzen sie mehr nebenbei und selbstverständlich voraus, und auch die anderen halten sich lieber an die hinter den Wertsystemen liegenden Objektivierungen in großen Entwicklungsbildern als an diese selbst. Daraus ergibt sich die häufige Verwischung der beiden unterschiedenen Entwicklungsbegriffe und der Eindruck, als beherrsche ein in sich einheitlicher Entwicklungsgedanke das historische Denken, den es dann nur im großen und ganzen vom Standpunkt des jeweiligen Systems aus zu behandeln gilt.

Darin liegt auch sicherlich eine gewisse Wahrheit und nicht umsonst gehen die großen Systematiker wie Hegel und Comte diesen Weg. Allein dabei bleibt dann doch der letzte Gegensatz zwischen empirischer Historie und Geschichtsphilosophie ungeklärt oder wird pathetisch verneint, um doch als Stachel zurückzubleiben. Vor allem aber würde eine solche gleich beim Allgemeinen und Ganzen einsetzende Theorie mit unserem ganzen bisher vertretenen Standpunkt nicht übereinstimmen. Dieser verlangt die schärfste Hervorhebung jenes Unterschiedes zwischen partikularem und universalem Entwicklungsbegriff. Denn das ist ja doch überhaupt nichts anderes als der Unterschied von empirischer historischer Logik und materialer Geschichtsphilosophie. Die Hervorhebung des Unterschiedes liegt also genau in der Richtung unserer ganzen bisher angestellten Betrachtungsweise: vom Realismus der empirischen Historie zu den geschichtsphilosophischen Begriffen aufzusteigen. Es steckt in beiden etwas Gemeinsames und vermöge dieses Gemeinsamen muß es möglich sein, vom einen zum andern aufzusteigen. Aber die Hauptsache ist doch, dieses Gemeinsamen zunächst von der empirischen Historie aus habhaft zu werden und erst von da aus es zu seiner großen allgemeinen Bedeutung zu entfalten, die es als objektiver Hintergrund unserer weitesten und tiefsten Wertüberzeugungen hat. Diese Fragestellung soll uns daher als Leitfaden dienen, wenn wir uns auch dieses Mal daran machen, die verschiedenen bei Philosophen und universal ge-

richteten Historikern vorliegenden Behandlungen und Erträge des Problems, in diesem Falle also des historischen Entwicklungsbegriffes, durchzumustern. Erst eine solche Durchmusterung führt uns in den ganzen Umfang und die ganze theoretische und praktische Bedeutung des Problems ein. Sie ist zugleich eine höchst interessante Beleuchtung des modernen Denkens von einer Seite her, auf die die Betrachtung sich selten zu richten pflegt, weil die ganze Auffassung der Geschichte der Philosophie und des modernen Denkens zumeist unter den von Naturwissenschaft und entsprechender Erkenntnistheorie ausgehenden Fragestellungen steht. Zunächst enthüllt sich der Entwicklungsbegriff mächtig als das Zentrum des ganzen modernen Historismus, das Wertproblem und die Empirie fast in sich aufsaugend, wie es soeben angedeutet wurde. Dann aber zerfasert sich das Problem immer weiter und weiter und damit kommt es ganz von selbst auf den Punkt, den wir hier als Ausgangs- und Richtpunkt zur Lichtung dieses durch das moderne Denken sich hindurchziehenden Urwaldes von Hause aus fixiert haben: die Frage, wie kommt es vom empirischen Gebrauch eines spezifisch historischen, logisch zu sichernden Entwicklungsbegriffes zu einem universalen Werdegedanken, in dem zugleich unsere eigene Schaffensrichtung normiert und objektiv begründet ist?

Den besonderen Weg aber, wie wir von diesem Ausgangspunkt in das Problem hineingelangen, wollen wir auch jetzt, wie bisher, durch eine Darstellung und Kritik der Windelband-Rickertschen Lehre nehmen, deren Wesen es ja ist, diesen Weg zum erstenmal streng und konsequent zu gehen und die daher auch in diesem Falle in die Sache hineinführen möge. Ihr folgten wir bei der Theorie von der Konstituierung des historischen Gegenstandes, mit der in der Tat nicht bloß die empirische Logik der Historie trefflich erleuchtet wird, sondern von der auch darüber hinaus starke und weitreichende philosophische Ausstrahlungen ausgehen. Ihr folgten wir weiterhin bei der Frage nach den Maßstäben zur Beurteilung dieser Gegenstände, wo sie gleichfalls von den immanenten individuellen Werten zu den allgemeinen und gegenwärtigen die Brücke schlug, wenn auch nach unserer Meinung diese Brücke anders gebaut werden muß. An diese Theorie richten wir daher jetzt die Frage, wieweit sie auch etwa den Fortgang von der partikularen Entwicklung zur universalen zu vermitteln lehren kann, oder zu-

nächst allgemeiner, welche Bedeutung bei ihr dem Entwicklungsbegriff überhaupt zukommt. Die Beantwortung wird hier freilich noch sehr viel weniger befriedigen können als in dem zweiten Falle, aber sie wird uns auf die entscheidende Natur des Begriffs im allgemeinen aufmerksam machen, von wo wir dann zu dessen Behandlung bei den übrigen Schulen und Gruppen übergehen werden, um zum Schluß die Hauptfrage erneut zu stellen: wie kommt man vom Entwicklungsbegriff der empirischen Historie zu jenem universalen, der als Träger und Rückgrat unserer gegenwärtigen Kulturarbeit dienen kann und in ihr mit vorausgesetzt ist?

Die Frage des Entwicklungsbegriffes ist freilich jedesmal eine etwas weitschichtige, den Gesamtzusammenhang der Systeme immer mit in Bewegung setzende. Es muß daher dieses Mal die Rickertsche Theorie auch in ihrem breiten Gesamtumfange berücksichtigt werden, da von jedem Punkte her das Postulat einer viel realeren, wirklichkeitsgesättigteren und lebensvolleren Fassung des Entwicklungsbegriffs entsteht und die dringliche Bedeutung eines solchen auf diesem Wege klar wird. Es gilt also, von der Rickert-Windelbandschen Theorie aus noch weiter zu kommen. Die kritischen Fragen, um die es sich dabei handelt, setzen in möglichster Kürze bei folgenden Punkten ein.

Erstlich kommt das innere Verhältnis des logischen Subjektes, also des Historikers, zu der spezifischen Art seines Gegenstandes, also dem historischen Leben, in Betracht. Bei der Art, wie Rickert die Geschichtslogik aus ihrem logischen Zweck, der Erfassung des Individuellen, im Gegensatz zu dem logischen Zweck der Naturwissenschaften, der Erfassung der allgemeinen Gesetze, herauskonstruiert, ist der Unterschied rein aus der logischen Zwecksetzung oder aus der zwischen den logischen Möglichkeiten wählenden Willkür des Denkers und Darstellers entnommen, in keiner Weise aus dem Gegenstande selbst. Der erkennende Wille des Denkers will Macht über die Erfahrungswirklichkeit gewinnen und kann es nur durch eine in dieser oder jener Richtung verlaufende Abstraktion. Das würde an den Pragmatismus erinnern, wenn die Entscheidung und damit das Interesse nicht doch an rein logische Bedürfnisse und Möglichkeiten gebunden wäre, statt an utilitarische Rücksichten [97]).

[97]) Es ist grundlegend wichtig, das zu beachten. Die Voraussetzung Rickerts ist die Unmöglichkeit des Begriffes, die Wirklichkeit wiederzugeben.

Jedenfalls bleibt die Zwecksetzung von außen her entscheidend und entsteht der Gegenstand überhaupt erst durch sie. Sofern von einem Unterschied der Gegenstände selbst dabei die Rede sein kann, also »Natur« als Gegenstand des Allgemeinbegrifflichen und »Kultur« als solcher des Individualbegrifflichen auseinandertreten, sind es Unterschiede, die erst durch das hierhin oder dorthin gerichtete Interesse aus der an sich einheitlichen und ungeschiedenen Erlebniswirklichkeit aufleuchten. Wie beide Methoden gleichzeitig und nebeneinander auf das Ganze der Wirklichkeit angewendet werden können, so kann von dem einen Standpunkt aus alles mit Einschluß des Menschendaseins restlos als Natur und vom anderen aus alles mit Einschluß der die Geschichte vorbereitenden Körperwelt als Kultur und Vorstufe der Kultur behandelt werden. Daß die idiographische Methode dabei mehr und stärker an der menschlichen Geschichte und die nomothetische mehr und stärker an der Körperwelt haftet, ist angeblich lediglich Folge des Umstandes, daß unser Interesse bei der ersteren mehr auf das Individuelle, bei der zweiten mehr auf das Generelle geht; gibt es doch auch beschreibende Wissenschaften, wie die Geologie, Astronomie, Ethnographie, Geographie, Biologie, Anthropologie und Soziologie, in denen beide Interessen sich das Gleichgewicht halten und daher beide Methoden gemischt sind. Immer ist nicht der Gegenstand entscheidend, sondern das Interesse, das den Gegenstand erst aus dem Kontinuum der Erlebenswirklichkeit ausscheidet und ihn durch die mit dem Interesse verbundenen

---

Er schafft nur Abbreviaturen der extensiv und intensiv unendlichen Wirklichkeit, um über sie zu praktischen Zwecken »Macht zu gewinnen« (Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft S. 34). Die Beziehungen zum Pragmatismus beachtet Rickert selbst S. 47 f. Diese Abkürzung, Auslese, Abstraktion, die das unendliche, begrifflich überhaupt nicht zu bewältigende und insoferne irrationale Kontinuum (S. 33) nach den verschiedensten Seiten hin für Zwecke der Wissenschaft umformen, ist ein wichtiger, aber ganz unkantischer Gedanke. Er allein ermöglicht auch das Nebeneinander verschiedener Abstraktionsreihen und -richtungen, das Kant gleichfalls nicht kannte. Für Kant war die Wirklichkeit von den Formen der Vernunft miterzeugt, aber dann als solche auch wissenschaftlich der vollen Wiedergabe fähig. Das gilt auch noch von Hegel. Das ganz moderne, von Rickert eingeführte Prinzip der kürzenden Umformung der Wirklichkeit in der Wissenschaft wird uns später noch beschäftigen. Es spielt übrigens interessanterweise schon bei Goethe eine Rolle.

Methoden erst entdeckt und formiert. Das ist ja auch der Hauptgrund, weshalb Rickert jede Herleitung der historischen Methode von der Psychologie so nachdrücklich verwirft und die Psychologie selber rein der naturwissenschaftlichen Methode zuweist. Der historische Gegenstand soll eben rein und ausschließlich durch ein besonderes Abstraktionsverfahren aus der einheitlichen Erlebenswirklichkeit ausgeschieden und hervorgebracht, auf keine Weise aus inneren Beschaffenheiten und Geschiedenheiten dieser selbst, also nicht aus der anschaulich-seelischen Realität, entwickelt werden. Allein diese Gewaltsamkeit des alles erst bewirkenden Subjektes wird jeden wirklichen Historiker, der seinen Gegenstand in erster Linie als einen spezifischen empfindet und durch anschauliche Versenkung in ihn zunächst instinktiv zu seinen Erkenntnissen und logischen Regeln kommt, aufs äußerste befremden. Auch das Zugeständnis wird ihn nicht beruhigen können, daß der von ihm instinktiv behauptete Sondercharakter seines Gegenstandes in der Tat keine reine Illusion sei, nur eben jeder rein gegenständlichen Auffassung entzogen und vielmehr der rein vom logischen Subjekt ausgehenden Wertlehre anheimgestellt werden müsse, welche die historisch bedeutsamen individuellen Tatsachen als gerade durch Beziehung auf einen in ihnen realisierten, den Handelnden in ihnen vorschwebenden Wert erst zusammengeschlossen und dadurch auch als erst für den Historiker interessant, wesentlich und eigentümlich bezeichnet. Dabei erscheinen diese Werte als vom Subjekt den an sich auch rein naturwissenschaftlich behandelbaren Tatsachen instinktiv oder bewußt attribuiert, einerlei, ob es sich um die eigene Selbstempfindung der ehemals Handelnden und ihre damaligen Zwecksetzungen oder um unsere heutige Bewertung vergangener Wertverwirklichungen und -strebungen handelt. Damit scheint innerhalb der individualisierenden Seite der Wirklichkeitsbetrachtung die Kultur oder das wertbezogene Handeln dann allerdings aus der Allgemeinheit des bloß Besonderen überhaupt herausgehoben, und ähnlich wie beim Naturbegriff körperliches und psychisches Sein, so hier wertindifferente und auf Kulturwerte bezogene Individualität unterschieden, also dem Sondercharakter der Historie sein Recht widerfahren zu sein. Die Beweglichkeit und Unermüdlichkeit Rickertscher Distinktionen schafft also Unterschiede zwischen dem Natur-Individuellen und dem Kultur-Individuellen, welches letztere erst die Domäne der Geschichte sei.

Jedenfalls bleibt die Zwecksetzung von außen her entscheidend und entsteht der Gegenstand überhaupt erst durch sie. Sofern von einem Unterschied der Gegenstände selbst dabei die Rede sein kann, also »Natur« als Gegenstand des Allgemeinbegrifflichen und »Kultur« als solcher des Individualbegrifflichen auseinandertreten, sind es Unterschiede, die erst durch das hierhin oder dorthin gerichtete Interesse aus der an sich einheitlichen und ungeschiedenen Erlebniswirklichkeit aufleuchten. Wie beide Methoden gleichzeitig und nebeneinander auf das Ganze der Wirklichkeit angewendet werden können, so kann von dem einen Standpunkt aus alles mit Einschluß des Menschendaseins restlos als Natur und vom anderen aus alles mit Einschluß der die Geschichte vorbereitenden Körperwelt als Kultur und Vorstufe der Kultur behandelt werden. Daß die idiographische Methode dabei mehr und stärker an der menschlichen Geschichte und die nomothetische mehr und stärker an der Körperwelt haftet, ist angeblich lediglich Folge des Umstandes, daß unser Interesse bei der ersteren mehr auf das Individuelle, bei der zweiten mehr auf das Generelle geht; gibt es doch auch beschreibende Wissenschaften, wie die Geologie, Astronomie, Ethnographie, Geographie, Biologie, Anthropologie und Soziologie, in denen beide Interessen sich das Gleichgewicht halten und daher beide Methoden gemischt sind. Immer ist nicht der Gegenstand entscheidend, sondern das Interesse, das den Gegenstand erst aus dem Kontinuum der Erlebenswirklichkeit ausscheidet und ihn durch die mit dem Interesse verbundenen

---

Er schafft nur Abbreviaturen der extensiv und intensiv unendlichen Wirklichkeit, um über sie zu praktischen Zwecken »Macht zu gewinnen« (Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft S. 34). Die Beziehungen zum Pragmatismus beachtet Rickert selbst S. 47 f. Diese Abkürzung, Auslese, Abstraktion, die das unendliche, begrifflich überhaupt nicht zu bewältigende und insoferne irrationale Kontinuum (S. 33) nach den verschiedensten Seiten hin für Zwecke der Wissenschaft umformen, ist ein wichtiger, aber ganz unkantischer Gedanke. Er allein ermöglicht auch das Nebeneinander verschiedener Abstraktionsreihen und -richtungen, das Kant gleichfalls nicht kannte. Für Kant war die Wirklichkeit von den Formen der Vernunft miterzeugt, aber dann als solche auch wissenschaftlich der vollen Wiedergabe fähig. Das gilt auch noch von Hegel. Das ganz moderne, von Rickert eingeführte Prinzip der kürzenden Umformung der Wirklichkeit in der Wissenschaft wird uns später noch beschäftigen. Es spielt übrigens interessanterweise schon bei Goethe eine Rolle.

worden ist. Es bleibt vielmehr dabei, daß die logische Einstellung entscheidet. Aber die logische Subjektivität des Historikers kann ihrem Gegenstande nicht so fremd und äußerlich gegenüberstehen, sondern muß mit ihm selber innerlich verwoben sein; sie müssen sich gegenseitig bedingen und ergänzen, wie ein gleiches übrigens auch von der Naturwissenschaft zu behaupten ist und die Mischgebiete nicht einfach Mischungen subjektiver Methoden, sondern Mischungen der Gegenstände, ein Herauswachsen der historischen Welt aus ihren natürlichen und in realer Hinsicht fortdauernden, aber andersartigen sachlichen Vorbedingungen, bedeuten. Die historische Logik muß die Gestaltung und Auslese des historischen Bildes aus den reproduzierten, nacherlebten Subjektivitäten und Lebensbedingungen der gewesenen Menschen sein. Die hierbei angewandten Mittel und Voraussetzungen mögen den von Rickert gezeichneten vielfach entsprechen, aber die Eigentümlichkeit des Gegenstandes und sein durch die bloße Wertlehre nicht zu erschöpfender Realunterschied von der gesetzlichen Körperwelt und der bloßen allgemeinen Gesetzlichkeit der seelischen Elementarvorgänge muß zu seinem Rechte kommen. Die auswählende Synthese der historischen Erkenntnis und Darstellung setzt ein unendlich viel komplizierteres und ganz andersartiges Material voraus als die Naturwissenschaft, und man tut besser, den Begriff der Natur mit der gewöhnlichen Sprache der körperhaften und physischen Elementarwelt zu überlassen, den Begriff der Kultur und Geschichte aber auf die Entwicklung des menschlichen Geistes und seiner nächsten Vorstufen zu beschränken. Es steckt in Rickerts Lehre noch zu viel von der Allherrschaft des Kantischen Naturbegriffes, dem die individualisierende Kulturwissenschaft als bloße, aber darum in Wahrheit undurchführbare Deutungsparallele zur Seite gesetzt ist. Gewiß führt, wie oben im ersten Kapitel bereits ausgeführt, diese Verlegung der Unterscheidung in den Gegenstand selbst in letzter Linie auf metaphysische Annahmen hinaus, auf grundsätzliche Geschiedenheiten in der Erlebniswirklichkeit selbst, die mit den Verschiedenheiten der sie auffassenden Subjektivität eng und innerlich zusammenhängen, wie denn zwischen Subjektivität und Gegenstand überhaupt im letzten Kern ein metaphysisches Verhältnis bestehen muß. Aber diesen Fragen, die in die schwierigsten Probleme ausmünden, soll hier noch nicht weiter nachgegangen

werden. Sie seien nur als eine grundlegende Abweichung hervorgehoben, da der Entwicklungsbegriff, auf den diese Untersuchung hinaus will, auch seinerseits sich auf innere Eigentümlichkeiten des historischen Gegenstandes bezieht, die in der auffassenden Subjektivität mitenthalten, aber nicht bloß von dieser hervorgebracht sind. Das Ineinander von Gegenstand und Methode kann der Methode nur gerecht werden, wenn auch dem Gegenstand, und hier vor allem der inneren Bewegtheit des historischen Lebens, sein volles, ganz realistisches Recht wird [99]).

Ehe aber zu dieser Hauptfrage fortgeschritten wird, sei in Kürze der zweite Punkt berührt. Er liegt an der Stelle, wo das Verhältnis der in unaufhörlichen und immer neuen individuellen Bildungen fortströmenden Historie zu einem in ihr sich herausarbeitenden Gesamtsinn und -ziel zum Problem wird. Es ist die im zweiten Kapitel verhandelte Frage. Auch hier wird man nicht finden können, daß die spezifisch-historische Denkweise bei Rickert zu ihrem vollen Rechte kommt. Für Rickert klafft hier in Wahrheit, wie wir gesehen haben, ein tiefer Gegensatz zwischen den tatsächlich wirksam gewesenen, jedesmal individuellen Wertungen, oder wie man mit Ranke besser sagen würde: Tendenzen, und dem allgemeingültigen, vernunftnotwendigen, rationalen Wertsystem, das nach seiner Meinung die Geschichte zu verwirklichen bestimmt ist und zu dem er Kants Idealreich der sittlichen Vernunft und Freiheit erweitert hat. Der Widerspruch liegt auf der Hand und entsteht gerade aus dem Hauptgedanken der Rickertschen Geschichtslogik, der Bedeutung des Individuellen, die ja Kant nicht gekannt hat, und die daher für seine Aufeinanderbeziehung eines naturgesetzlich zu verstehenden Geschichtslaufes und eines in ihm als wirksam zu postulierenden absoluten Freiheits- und Vernunftzieles keine Störung bedeuten konnte. Bei Kant und ähnlich noch bei den Marburger Neukantianern entspricht dem allgemeinen rationalen Naturgesetz ein ebenso allgemeines und rationales Sitten- oder Freiheitsgesetz, und beide können wenigstens mit Rücksicht

[99]) Eine genaue und lehrreiche Behandlung dieses Punktes gibt ein Schüler Windelbands, Schulze-Sölde, Geschichte als Wissenschaft 1917. Hierher gehört auch das schwierige Problem, wie es überhaupt eine Kenntnis des fremden Ich geben könne, die Hineinversetzung, Reproduktion und Verständnis desselben von seinem eigenen Zentrum aus ist. Davon muß zum Schluß noch die Rede sein.

auf ihre abstrakte Rationalität leicht aufeinander bezogen werden. Bei Rickert dagegen ist die Störung jenes rationalen Vernunftzieles eine gründliche und, gerade weil die diese Störung bewirkende Idee des Individuellen dem wirklich historischen Denken in der Tat entspricht, so ist die trotzdem von Rickert behauptete Verbindung mit dem rationalen Vernunftziel als einer allgemein menschheitlichen Entwicklungsnorm unerträglich. Es bleibt dann nur übrig, die Ziele auch ihrerseits individuell sein zu lassen und daraus die Folgerungen zu ziehen, die wir im zweiten Kapitel gezogen haben. So will ja auch Ranke die Historie »von der Erforschung und Betrachtung des einzelnen auf ihren eigenen Wegen zu einer allgemeinen Ansicht der Begebenheiten und zur Erkenntnis ihres objektiv vorhandenen Zusammenhanges sich erheben« lassen. Statt dessen kehrt Rickert die Sache geradezu um: nicht die Zielsetzung wird durch das Historische individuell bestimmt, sondern die Auslese und Vorstellung der gewesenen Tendenzen wird durch Messung an den Vernunftzielen objektiv bestimmt, wodurch sie angeblich erst Anteil an wissenschaftlicher Objektivität bekommen und die Geschichte der Objektivität und rationalen Notwendigkeit der Naturwissenschaften ebenbürtig wird. Diese merkwürdige und immer die Beurteiler irreführende Verbindung der gewesenen, wirksamen, tatsächlichen Tendenzen und Wertungen, die völlig individueller Art sind, mit einem als heuristisches Prinzip, Maßstab und Beleuchtungsmittel zugleich dienenden allgemeingültigen rationalen Vernunftziel, das ebenso völlig allgemeingültiger Art ist, ist im innersten Sinne unhistorisch empfunden. Das eigentlich Anstößige liegt in Wahrheit in dem hierbei vorausgesetzten Entwicklungsbegriff, dem jede Begründung im Wesen des Lebens ebenso fehlt und aus dem gleichen Grunde fehlt, wie wir das vorhin bei dem historischen Gegenstande feststellen mußten. Nur ist dieser Mangel hier noch viel empfindlicher. Für Rickerts neukantische Wertlehre und ihre Geschichtsphilosophie ist nämlich die »Entwicklung« einerseits eine vom urteilenden und darstellenden Subjekt vorgenommene Beziehung der Vorgänge auf die in ihnen tatsächlich sich auswirkenden Tendenzen oder Wertungen und andererseits wiederum dieser auf die hinter jenen stehenden allgemein-menschlichen und rationalen. Die Entwicklung ist ein Arrangement des Darstellers, der die Tatsachen darstellt und behandelt, als ob sie der

Verwirklichung von Werten, und zwar zunächst von individuell-konkreten historischen und dann von dahinter stehenden allgemeingültigen menschheitlichen, dienten. Für den Historiker dagegen ist die Entwicklung eine innere Bewegung des Gegenstandes selbst, in die man sich intuitiv versenken kann und muß, und aus der heraus, wenn es sich um unsere eigene Entwicklung und deren Zukunftsgestaltung handelt, in einer Zusammenfassung des historisch-konkret-individuellen Zuges und des Strebens zum Allgemeinen die jedesmal neuen und lebendigen und darum selber wieder individuellen Weiterbildungen gestaltet werden müssen. Auch hier verlangt diese Verlegung der Entwicklung in das Gegenständliche und das Ineinander des Individuell-Schöpferischen mit dem Objektiv-Geforderten in letzter Linie eine metaphysische Deutung.

Damit stehen wir aber auch schon bei dem dritten Punkte, und das ist derjenige, auf den alle bisherigen Bemerkungen bereits hinzielten und der uns in das gegenwärtige Thema besonders hineinleiten soll. Es ist Wesen und Bedeutung des Entwicklungsbegriffes selbst. Gerade an diesem Punkte versagt nun aber die Geschichtslogik Rickerts in besonderem Maße gegenüber demjenigen, was ein wirklich historisches Denken fordert. Und zwar geschieht das aus noch sehr viel tiefer liegenden Gründen, als eben vorhin angedeutet wurde, aus Gründen, die in der ganzen grundsätzlichen Haltung seines Denkens, in seinem Anschluß an den Kantischen Erfahrungsbegriff, enthalten sind. Er überträgt die Kantische Frage: »Wie ist gegenständliche Erfahrung möglich?« von den Naturwissenschaften auf die Geschichte. Die Konstituierung der Gegenständlichkeit, also des geschlossenen und ruhenden Objektes, ist sein ganz überwiegendes Interesse, und er weist die hierbei mitwirkenden logisch-subjektiven Elemente mit dem Scharfsinn und der architektonischen Kraft, die man an ihm kennt, höchst lehrreich auf. Er geht, wie Kant auf Gegenstände möglicher Erfahrung, so auf »Umgrenzung individueller Gebilde«[100]), und wie Kant, am Vorbild der Atomistik haftend, seine Gegenstände erst nachträglich durch Kausalität und Wechselwirkung in Fluß, Bewegung und gegenseitiges Ineinander-Uebergehen bringt, so läßt auch er seine durch Individualbegriffe und Wertakzente gebildeten ruhenden histori-

---

[100]) Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft[3] 1915, S. 102.

schen Gegenstände erst weiterhin durch eine Betrachtung in Beziehung und Fluß versetzen, die sie als Verwirklichungen von Werttotalitäten betrachtet Sein Interesse ist also überhaupt in erster Linie sozusagen ein statisches und erst in zweiter Linie ein dynamisches[101]), wozu noch hinzukommt, daß die dynamische Beziehung bei ihm noch viel mehr von außen her als beziehende Tätigkeit des logischen Subjektes kommt als die statische Fixierung des Gegenstandes selbst. Damit ist die Dynamik des Geschehens, in der der Historiker sein innerstes und am meisten aus dem Objekt erwachsendes Problem sieht und an der er seine eigentümlichste Kraft und Kunst der Erkenntnis bewährt, ganz notwendig sowohl in die zweite Linie gerückt als überdies zu einer bloßen Auffassung des Subjekts gemacht. Beides verhindert die Versenkung und Hingabe an den Zug der Dinge und Geschehnisse, in der sicherlich auch eine Verwobenheit von Gegenstand und logischem Subjekt stattfindet, in der aber doch diese Verwobenheit selber erst den eigentlichen objektiven Gegenstand ausmacht, in welchen Spürkraft und Intuition des Historikers sich hineinversetzt. Rickerts Scharfsinn ist natürlich selbst aufmerksam auf die hier vorliegende Schwierigkeit, aber er kann sie bei seinem grundsätzlich antimetaphysischen Standpunkt, der alle Begriffe aus subjektiven Einstellungen, Betrachtungsweisen, Deutungen und Wertungen des logischen Subjekts gegenüber einer untrennbar einheitlich gegebenen Erlebniswirklichkeit zusammenwebt und alle Objektivität und wissenschaftlich gesicherte Wirklichkeit nur in dem logischen und allenfalls auch praktischen Vernunftzwang zur Hervorbringung dieser Begriffe fixiert, nun einmal nur mit jener Künstlichkeit lösen, die zunächst Gegenstände hervorbringt und diese dann unter sich nach der logischen Form der Zeit, d. h. einer kontinuierlichen und einsinnigen Aneinanderreihung der Elemente, sich verbinden und beeinflussen läßt. Er kennt oder anerkennt nur den Kantischen mathematischen Begriff der Zeit und nicht den Begriff der historischen Zeit oder konkreten Dauer. Das hängt mit der Grund-

[101]) Dieser Unterschied ist bereits angedeutet bei Siegfried Marck vom Rickertschen Standpunkt aus; s. Kant und Hegel, 1917, bes. S. 30—55, bei J. Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus, 1910, vom Hegelschen Standpunkt; übrigens ist der Gegensatz schon völlig klar erkannt von F. Engels in seinem Anti-Dühring, 1878, S. 96—117, zwar nicht Kant gegenüber, aber doch dem mechanistisch-naturwissenschaftlichen Denken gegenüber.

richtung auf bloße, den Raumdingen analoge Gegenständlichkeit zusammen, und macht die Unmöglichkeit eines echten Entwicklungsbegriffes schon in der empirischen Forschung vollständig. Rickert kann demgemäß individuelle Gegenstände in kleinste Gegenstände oder Vorgänge auflösen und diese dann in zeitlichen und kausalen Reihen verbinden; er kann weiterhin umfassende individuelle Gegenstände nach dieser gleichen Regel miteinander verbinden; aber immer ist es Auflösung in Stadien und Wiederverbindung dieser Stadien. So macht er sich selbst den Einwurf, daß seine Methode nur zu »fertigen oder ruhenden« Objekten führen zu können scheine und daß »wenn an ihre Stelle ein kausal bestimmter zeitlicher Verlauf gesetzt wird, neue Schwierigkeiten entstehen«. Aber das ist ihm bloß eine Erweiterung der mit der Umgrenzung des individuellen Gegenstandes wesentlich gelösten historischen Aufgabe, eine den historischen Gegenstand weiter komplizierende, zur Gegenstandsfixierung hinzutretende Aufgabe, die sowohl den einzelnen Gegenstand in Elemente auflöst als bei weiterreichender, zur Geschichtsphilosophie fortstrebender Problemstellung die Gegenstände untereinander bis zur Geschichte der Menschheit verbindet. »Der Historiker muß a u c h Werdegänge und Veränderungsreihen erstens als notwendige Einheiten auffassen können, so daß die E l e m e n t e ihrer Begriffe wegen der Wertbeziehung zusammengehören, und sie zweitens nicht nur nach außen hin abzuschließen, sondern auch im Innern in eine A n z a h l v o n S t u f e n zu zerlegen imstande sein, d. h. er hat eine übersehbare Reihe von e i n z e l n e n S t a d i e n darzustellen, aus denen der historische Ablauf sich als den wesentlichen Gliedern z u s a m m e n s e t z t.« Voraussetzung dafür sind die eng zusammenhängenden Anschauungsformen und Begriffe der Zeit und der Kausalität, die ein als das Wertergebnis der Entwicklung sich jeweils empfindendes Resultat in den aufeinanderfolgenden Akten von Anfang bis zum Ende verfolgen lassen, wobei die Ansetzung des Anfangs und des Endes von der Problemstellung des Historikers abhängt. Also Auffassung eines individuell-historischen Bestandes als des der betreffenden Geschehensreihe vorschwebenden Zieles und »Auffassung des ganzen Prozesses, a l s o b er sich in einer bestimmten Richtung auf ein bestimmtes Ende hin bewegt!« Dem spezifisch historischen Interesse glaubt Rickert damit gerecht zu werden, daß er unter Berufung auf Ranke

sich dagegen verwahrt, die früheren Stufen als bloße Mittel zum Endergebnis zu mediatisieren und ihnen vielmehr auch ihrerseits den Sinn jedesmal individueller, in sich selbst wertvoller Gegenständlichkeiten zuweist [102]). Das aber ist ein erkenntnistheoretisch gänzlich ausgesogener, aller wirklichen Dynamik beraubter Ranke, von dem nur die allerdings echt historische Idee des Individuellen und darum trotz aller Eingliederung für sich zu Gott Unmittelbaren übriggeblieben ist. Wie ganz anders redet hier der echte und volle Ranke, dem nicht die Gegenstände für sich, sondern der Gang und innere Zusammenhang der Begebenheiten das eigentlichste Problem sind! Seine Absicht ist es zuhöchst »die Mär der Weltbegebenheiten aufzufinden, jenen Gang der Begebenheiten und Entwicklungen unseres Geschlechts, der als ihr eigentlicher Inhalt, als ihr Wille und ihr Wesen anzusehen ist«. Er will Niebuhrs kritische Feststellung der Tatsachen mit Hegels von jeder logischen Scholastik befreiten Dynamik verbinden. Der Fluß und untrennbare Zusammenhang der Begebenheiten ist ihm das so heiß gesuchte »Allgemeine der Geschichte«. »Der Historiker wird es sich nicht ausdenken wie der Philosoph (wobei natürlich an Hegel gedacht ist); sondern während der Betrachtung des einzelnen

[102]) S. Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung², 1913, S. 389 u. 413. Die Beziehung auf Ranke 418; den tiefsten Grund des Gegensatzes gegen jede wirkliche Einschätzung der Dynamik zeigt der Satz S. 406 f.: »Die Voraussetzung einer metaphysisch-teleologischen Entwicklung verändert die reale zeitliche Reihenfolge von Ursache und Wirkung und führt damit zur Annahme von Realitäten, die mit den zeitlich stets einsinnig ablaufenden empirischen Daten in eine wissenschaftlich fruchtbare Verbindung zu bringen nicht mehr möglich wäre.« Das ist von der Biologie gesagt, soll aber ebenso von der Geschichte gelten. — In der seit der ersten Niederschrift dieser Bemerkungen erschienenen dritten Auflage der »Grenzen«, 1921 geht Rickert ebenso lehrreich als vornehm auf meine Einwendungen ein, vor allem ist ein sehr wichtiges neues Kapitel über »Die irrealen Sinngebilde und das geschichtliche Verstehen«, 404—464 eingefügt. Eine Replik ist an dieser Stelle unmöglich. Ich stimme mit Rickert in wesentlichen Punkten überein und habe von ihm die stärksten Anregungen empfangen, weshalb ich auch hier überall von ihm ausgehe. Aber unsere Art ist nun einmal grundverschieden. Ich glaube sehen zu können, was er nur denken zu können meint. Es ist ein ähnlicher Unterschied wie der einst von Goethe und Schiller erörterte. Sein Begriff des Irrealen ist für mich unmöglich; es ist das Schillersche »Reich der Schatten«. Im übrigen s. den 7. Abschnitt dieses Kapitels.

wird sich ihm der Gang zeigen, den die Entwicklung der Welt im allgemeinen genommen.« »Ob nun dieser zu erkennen ist? Sicherlich, gibt es eine objektive allgemeine Entwicklung, so wird sie sich auch dem einfachen zugleich auf das Ganze wie auf alles Einzelne aufmerksamen Anschauen erschließen.« »Meiner Ansicht nach müssen wir auf zwei Direktiven ausgehen: Erforschung der wirksamen Momente der Begebenheiten und Wahrnehmung ihres allgemeinen Zusammenhangs«[103]). Es ist klar, daß dieser allgemeine Zusammenhang weder die Ausbreitung der Kausalreihe in der Zeit noch deren Deutung als Stufen in der Herbeiführung eines Endergebnisses, sondern die rätselhafte, keine isolierten Teilstrecken und isolierte Ergebnisse kennende, alle Getrenntheit und Aufeinanderfolge in sich auflösende Dynamik des historischen Lebens selber ist, das Leben »des Geschöpfes, das wir selber sind« und für das wir daher ein Erkenntnismittel haben, das uns für alles fehlt, was nicht wir selber ist.

Die Gegenüberstellung dieser Aeußerungen Rankes und Rickerts zeigt in der Tat das Problem, um das es sich hier handelt, so schneidend wie nur möglich. Rickert kennt für den Entwicklungsbegriff der empirischen Historie nur den Kantischen Kausalitätsbegriff. Daß er ihn zum Begriffe der Individualkausalität erweitert, das ist hier nicht wieder weiter zu verfolgen, da es am Grundcharakter gar nichts ändert. Rickert kommt infolgedessen auch zu keinem universalgeschichtlichen Bilde, sondern stellt im Grunde wie alle Kantianer nur das Ideal oder das absolute Wertsystem der Geschichte gegenüber. Der Grund liegt im Mangel jedes dynamischen Entwicklungsbegriffes. Ranke dagegen kennt einen völlig anderen Entwicklungsbegriff, der auch von der empirischen Einzelentwicklung zu einer geschichtsphilosophischen Gesamtentwicklung fortzuleiten imstande ist, weil er eine über jede Einzelgestaltung hinausdrängende innere Dynamik des historischen Lebens anschaulich in den historischen Gebilden erfaßt. Rickert hat die Individualitätstheorie der Romantik aufgenommen; daher die Fruchtbarkeit seines Gegenstandsbegriffes. Aber die Entwicklungsidee der Romantik hat er abgelehnt; daher die Unfruchtbarkeit seiner Vorstellungen vom historischen Werden. Das sagt bereits das Wichtigste.

---

[103]) S. Epochen S. 2, 4, 5, 7, aus Kollegheften mitgeteilt.

Damit werden wir auf die große deutsche klassisch-romantische Bewegung mit ihren Vorstufen in der Vorromantik und im 18. Jahrhundert gewiesen. Hier ist das eigentliche große historische Denken zu Hause und von hier hat es die ganze Welt gelernt. Hier werden also auch wir bei der Durchmusterung der verschiedenen Theorien beginnen müssen. Wenn diesen Theorien dann der anglo-französische Positivismus und Soziologismus mit einer nicht minder großen Weltwirkung gegenüber getreten ist, dann werden wir auch ihm nicht vergeblich die Aufmerksamkeit zuwenden, da er eine nicht unbedeutende realistische Ergänzung zu jenen oft übergeistigen deutschen Theorien bildet, und auch seinerseits negativ wie positiv nicht ohne Ertrag für die Entwicklungsidee ist. Aus der Vermischung der deutsch-idealistischen und anglo-französischen Theorien brechen dann um die Jahrhundertmitte kritische Situationen hervor, die durch die nun eintretende Ratlosigkeit und die neuen Versuche zur Bestimmung des Begriffes äußerst lehrreich sind. Wir werden neue Versuche zu einer verstehenden Psychologie oder zu einer geisteswissenschaftlichen Logik kennen lernen, und auf diese folgen dann mit Croce und Bergson Wiederaufnahmen der romantischen Entwicklungslehre, jetzt in einer gewissen Ausgleichung mit dem positivistischen Realismus. Aus alledem schält sich das Problem und seine Lösungsmöglichkeit allmählich heraus, so daß die eigene Theorie schließlich aus diesen Materialien wird gebildet werden können. Der Reichtum der Theorien, die Feinheit der Fragestellungen, die praktische Bedeutung der erzeugten Geschichtsbilder, die Verbindung mit allen philosophischen Problemen ist dabei so groß, daß dieses Mal eine eingehende und erschöpfende Darstellung unternommen werden muß. Es gibt bisher nichts derartiges, und doch kann man nur aus einer genauen Versenkung in die ganze diesem Thema gewidmete Arbeit die eigene Theorie vorbereiten. Man wird dabei die geistige Arbeit des Jahrhunderts, das in Wahrheit heißer um das Verständnis der Geschichte als das der Natur gekämpft hat, von einer neuen Seite sehen, die seine eigentliche Schicksalsseite ist. Es wurde immer mehr sich selbst ein Problem und suchte sich geschichtsphilosophisch selbst zu deuten, während es seine Sicherheiten in der Naturerkenntnis hatte oder doch zu haben meinte.

Grundlegend aber für alles das ist doch jener erste Versuch gewesen, die großen Impulse des modernen Denkens zu vereinigen,

als da sind: die Leibnizsche Lehre von einem beständigen Aufstieg der ihrem eigenen Gesetz folgenden Monaden; die Kantische Theorie von der Begründung der Wissenschaft auf Selbsterkenntnis der Vernunft; die Herdersche Anschauung von dem lebendigen Wachstum individueller Gestalten; die Fichtesche Gewißheit von der Wesenseinheit der Welt und Leben zerteilenden und in ihre Einheit zurückkehrenden Gegensätze; schließlich die Spinozistische Weisheit von einer Vollgegenwart des Universums in jedem Punkte seiner Einzelwirklichkeit. Diese Vereinigung ist es, aus der die logische Theorie von der Dynamik des Historischen hervorging. Es ist der Grundgedanke der Hegelschen Dialektik. Sie ist die erste große Theorie der historischen Dynamik. Sie geht allerdings sofort auf den universalen historischen Prozeß. Aber sie will doch nur den in der Einzelentwicklung erlauschten Pulsschlag des Lebens zum Rhythmus des Ganzen erweitern und damit wieder die partikulare Entwicklung in das Ganze eingliedern. Sie ist das Abstraktum der historischen Bewegung an sich mit dem Versuch, daraus einen festen logischen Begriff zu schaffen. Alles andere ist in Abwandelung ihrer oder im Gegensatz zu ihr erwachsen, ohne daß sie dabei jemals vollständig beseitigt worden wäre [104]).

[104]) Wer einmal darauf achtet, sieht die Spuren der Dialektik überall, auch da, wo die Autoren von Hegel keine Ahnung haben oder ihn verabscheuen. Der Kontinuitätsgedanke, die historische Notwendigkeit, das Umschlagen der Entwicklungen in ihr Gegenteil, die Abschluß und Ausgang bildenden Synthesen: alles das kommt bis heute allenthalben vor und entstammt der Dialektik. Der katholische Theologe Kiefl, der gegen die marxistische Geschichtstheorie schreibt, konstruiert doch selber diese Theorie als dialektischen Umschlag der Hegelschen Lehre s. Kiefl, Theorien des modernen Sozialismus über Ursprung des Christentums 1915, S. 8. Auch Comtes Lehre von den drei Stadien ist nicht ohne dialektischen Einfluß zustandegekommen, ebenso Spencers Evolutionstheorie von der beständig gesteigerten Desintegration und Integration innerhalb der agnostischen Substanzeinheit; nicht einmal der historisierende Darwinismus mit seinen Gegensätzen von Anpassung und Ausmerzung kann sie ganz entbehren. Bei Leuten, die vom Marxismus herstammen, wie F. Naumann, ist sie selbstverständlich, von den unzähligen Darstellungen philosophischer Problemgeschichten gar nicht zu reden, bei denen sie ja auch sachlich am nächsten liegt. Auch die an Schopenhauer anknüpfende Lebensphilosophie fällt schon bei ihrem Urheber immer wieder auf dialektische Vortragsweise zurück. Bei Nietzsche spielt sie eine entscheidende Rolle, wie wir sehen werden. Im übrigen s. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920.

Ihre Form ist zerbrochen, aber ihre Motive leben fort. Sie ist bis heute der Mittelpunkt eines der wichtigsten historischen Probleme, vor allem aller Fragen, wie man aus den Entwicklungstendenzen der Vergangenheit die Gegenwart und Zukunft erfassen könne. Und sie glaubt in alledem nur das schon in der empirischen Forschung verborgene logisch-dynamische Element zu universaler Bedeutung zu befreien. An den Begriff der historischen Dialektik ist daher alle Untersuchung über historische Dynamik anzuknüpfen [105]).

[105]) Die Geschichten der Historiographie von Gooch, Ritter, Fueter, Below beschäftigen sich — außer mit den Fragen der Methode in Kritik und Darstellung — fast nur mit den die Historiker leitenden Wertsystemen oder Maßstäben, ob politische Geschichte oder Kulturgeschichte, ob liberal, sozialistisch oder konservativ, ob Persönlichkeiten oder Massen betonend, ob streng in der Handhabung des Maßstabes oder beweglich und individualisierend und »objektiv«: ein deutliches Zeichen für den engen Zusammenhang von Maßstab oder Kultursynthese und historischer Darstellung. Aber sehr wenig beschäftigen sie sich mit der Art des Entwicklungsbegriffs, den sie doch zugleich selber handhaben. Nur Croce macht eine Ausnahme, gibt aber doch nur Skizzen. Man muß dann freilich sehr stark auf die Philosophen eingehen, aus deren Atmosphäre dieser Begriff immer erst reguliert wird und ursprünglich stammt. — Die Geschichten der Geschichtsphilosophie von Flint, History of the Philosophy of History, 1893 u. Rocholl, Phil. d. Gesch., Darstellung u. Kritik der Versuche zu einem Aufbau derselben, 1878 geben nur Darstellung ohne eine bestimmte problemgeschichtliche Absicht, gehen auf die Resultate, nicht auf die Methode. Goldfriedrich, Die historische Ideenlehre in Deutschland, 1902 ist allein eine Parallele zu den im folgenden vorzulegenden Untersuchungen; er geht dabei von einem prinzipiell anderen — »positivistischen« — wissenschaftstheoretischen Standpunkt aus. Wissenschaft in Natur und Geschichte ist ihm allein »Relationssystematik« d. h. Gewinnung allgemeiner, zwischen letzten Elementen spielender Gesetze; das »Wesen« der Elemente und Gesetze gehört der Metaphysik und ist daher unerkennbar. Die naive Meinung nimmt unaufgelöste Komplexe hin und deutet sie metaphysisch durch Ideen und Zusammenhänge ideellen Werdens. Das ist unwissenschaftlich und soll durch sein Buch dem »methodologiegeschichtlichen Naturalienkabinett« einverleibt werden. S. VI. Es ist offenbar Lamprechts Einfluß, der hinter dem sehr wenig klar gedachten, doch vielfach lehrreichen Buche steht. Die Analysen der idealistischen Systeme sind beinahe hilflos fremd gegenüber dem Gegenstande. Insofern die idealistische Historik bei W. v. Humboldt am meisten psychologisiert und daher dem Verfasser natürlich am verständlichsten ist, tritt Humboldt stark in den Vordergrund und wird Ranke, der »orthodoxe deutsche Ideen-Historiker« zu einem Nachfolger und Anwender Humboldts. —

2. Die Hegelsche Dialektik.

Die Hegelsche Dialektik setzt sich von vornherein aus einer ganzen Reihe von wichtigsten und sehr verschiedenen philosophischen Elementen zusammen. Das erste und grundlegende ist die Leibnizische Lehre von einem aufsteigenden, den unbewußten Vernunftgehalt in Bewußtsein und systematische Einheit überführenden Fortschritt. Leibniz hatte damit zum ersten Male gegenüber theologischen Vorsehungslehren, materialistischen Gesetzeskonstruktionen und chronistischem oder höfischem Erzählungsstil eine einheitliche Grundlage der Historie in dem aus der Natur aufsteigenden, sich verselbständigenden und nach inneren geistigen Notwendigkeiten vorwärtsschreitenden Auftrieb des Geistes gezeigt. Das hat auch noch dem schärfsten historischen Kopfe der Renaissance, Machiavelli, ganz fern gelegen, der vielmehr mit einer psychologisch scharf gesehenen Typisierung der Historie als Lehrmittel für gegenwärtiges Handeln sich begnügte; und auch die Aufklärungshistorie neben und nach Leibniz folgte mehr dem naiven Verstand und Optimismus der Zeit, indem sie den allseitigen kulturellen Fortschritt für eine selbstverständliche Folge des endlich befreiten Verstandes hielt. An metaphysische Grundlagen dachte sie nicht und, soweit sie solche hatte, gaben diese Grundlagen, der Deismus, lediglich das Nützlichkeitsstreben frei. Die Verkettung selbst war lediglich eine psychologisch-kausale. Erst die Monade Leibnizens brachte Individualität, Zusammenhang von Einzel- und Allbewußtsein, Zusammenhang des Geschehens im letzteren, Universalität und innere Notwendigkeit des Weltwerdens und damit auch des geschichtlichen Werdens. Freilich hat sie diese Konsequenzen erst langsam und spät entwickelt. Erst Lessing und Kant, Winckelmann und Möser, Herder und Goethe zeigen ihre

---

Meine Darstellung scheidet grundsätzlich die beiden Hauptprobleme der Wertlehre oder gegenwärtigen Kultursynthese und der Entwicklungsidee oder Universalgeschichte und mustert die vorhandenen Lehren nicht von einem fertigen Standpunkt aus, sondern als Hilfsmittel zur Gewinnung einer eigenen Theorie. Zu diesem Zweck ist vor allem eine Gruppierung und Analyse der in den verschiedenen Gruppen verwendeten und verschieden gestalteten Entwicklungsidee nötig. Das vorliegende Material ist hier sehr viel reichhaltiger als bei der im vorigen Kapitel behandelten Wertlehre, da es viel tiefer in die eigentlich historische Arbeit selbst hineinführt.

Wirkungen; am stärksten tritt sie bei Fichte, dem Vorgänger Hegels, zutage. Der Auftrieb war nach dieser Lehre ein logisch-kontinuierlicher und aus der Enthaltenheit des bewußten Endziels bereits im unbewußten Anfang einheitlich verständlicher. Seine Gesetze waren die des Denkens selbst, das von der Dumpfheit zur Klarheit, von der Zufälligkeit zur Einheit fortschreitet und das in Wahrheit den Kern auch aller nicht unmittelbar intellektuellen Funktionen bildet, daher auch deren Bewegung den Gesetzen des fortschreitenden Denkens unterwirft. Der Fortschritt ist eine beständige Wertsteigerung, aber doch nur in der Form, nicht in der Sache, indem der immer identische Vernunftgehalt nur geklärt wird, diese Klärung aber allerdings ein ungeheurer Gewinn für die Subjekte ist. Das was an sich schon in der Natur und dann in dem dumpfen Seelenleben enthalten ist, wird Wert für sich selbst, lebendiges und handelndes, sich selbst und im eigenen Selbst Gott und Welt erfassendes Subjekt. Die allgemeine, universalgeschichtliche und schließlich kosmische Bewegung ist vom Einzelnen, von der monadologischen Deutung der empirischen Individualitäten her, erreicht. Das ist die entscheidende Grundlage [106]).

Dazu kommt als zweites beinahe gleich wichtiges Element das Erbe der Kantischen und Fichteschen Moralphilosophie, die diesen Prozeß nicht bloß als einen des logisch und kontinuierlich fortschreitenden Intellektes, sondern als einen solchen des handelnden und die Vernunft gegen den Widerstand der Sinnlichkeit und Selbstliebe durchsetzenden Willens betrachtet. Auch hier war die allgemeine Vernunft und ihre Bewegung aus den

---

[106]) Hierzu vgl. die Darstellung bei Fueter, Geschichte der neueren Historiographie 1911. Uebrigens ist Leibnizens eigene historische Betätigung noch ganz im Banne der älteren Methoden, bes. der Mauriner, auf ihn selbst hat seine eigene Lehre keine Wirkung gehabt; ebd. 316 f.; die Parallelisierung von Winckelmann und Hegel S. 392. Ueber die gleichfalls an Hegel erinnernde »Verbindung der Individual- und Kollektivgeschichte« bei Möser s. S. 396; Möser kam freilich von der praktischen Anschauung her; aber bloß daraus, daß »er von der Sozialgeschichte« als einer ganz neuen Themastellung herkam, ist das wohl schwerlich erklärbar; auch ihn umgab schon die Atmosphäre des Entwicklungsbegriffes, wobei die starke Bedeutung des Unbewußten vorausgesetzt ist. Jedenfalls mündet Mösers historisches Denken in diese ganze hier geschilderte Ideenbewegung homogen ein. Darüber s. auch Dilthey, 18. Jahrh. u. gesch. Welt, Deutsche Rundschau 1901, S. 365, der auf Leibniz verweist.

Hintergründen des empirischen Ich herausgeholt. Auch hier war die Grundlage eine derart gewonnene einheitliche Vernunft, aber als eine den praktischen Gegensatz einschließende und darum nicht im Intellekt, sondern im praktischen Willen gipfelnde. Auch hier ging der Prozeß aus inneren Gesetzen der Vernunft hervor und bedeutete er eine Wertsteigerung in unendlicher Annäherung, die das im Wesen der Vernunft liegende Freiheitsstreben in einem Reich der sittlichen, sich gegenseitig anerkennenden und fördernden Vernunft realisiert. Aber hier ging der Prozeß durch Kämpfe und Gegensätze hindurch, die nicht zu klärende logische Widersprüche, sondern praktisch-moralische Kämpfe und Realgegensätze waren. Jedoch auch so blieb die Ueberzeugung, daß gerade durch diese Kämpfe und Gegensätze hindurch das Vernunftreich sich belebt, konzentriert und durchsetzt. All das bedeutete aber schließlich nur eine geschichtsphilosophische Einsicht über Ausgang und Ziel und bot für die historische Erkenntnis selbst nur die zunächst noch unfruchtbare oder wenigstens unbestimmte Einsicht in die Kontinuierlichkeit, einheitliche Begründung und lediglich inneren Gesetzen folgende Natur des historischen Werdens.

Da setzte nun Hegels eigene originale historische Begabung ein, in der er mit Herders Sinn für das Ursprüngliche, Lebendige, Individuelle und Gegensätzliche nahe verwandt und von Herder wohl auch vielfach angeregt war. Er sah infolgedessen im individuellen und empirischen historischen Geschehen die realen und lebendigen Gegensätze, in denen alles wirkliche Geschehen erwächst, und hat diese weder in Leibnizens Weise als bloße Verdunkelungen der in Wahrheit doch bestehenden logischen Kontinuität, noch in Kants moralisierender Weise als Kampf zwischen Sinnlichkeit und sittlicher Selbstbestimmung betrachtet. Vielmehr schien ihm in ihnen das eigentlichste normale Leben der Historie zu pulsieren und in den so erzeugten Gestalten gerade Größe, Reichtum, Leidenschaft und Fülle des historischen Lebens sich zu offenbaren. Damit rückte dann auch der Schwerpunkt historischen Denkens sowohl vom Anfang als vom Ende des Weltgeschehens ab und verschob sich völlig in dessen lebendige Mitte oder in dessen jedesmal unmittelbare Gegenwart, die nicht um irgendeines Zieles, sondern um ihrer selbst willen lebt, schafft und kämpft. Es ist ein Goethesches Gefühl der Unmittelbarkeit und Lebendigkeit alles Wirklichen an seinem Ort und des unaus-

denkbaren Reichtums der Produktionen der Weltvernunft, von Goethes Naturauffassung auf die Geschichte übertragen, mit der Goethe selbst nicht allzuviel hatte anfangen können. Nicht den logischen und nicht den ethischen Fortschritt der Vernunft sieht Hegel in erster Linie, sondern die Wirkungen und Aeußerungen einer im historischen Leben sich beständig entzweienden und versöhnenden, zerstreuenden und sammelnden, verflachenden und aufgipfelnden Vernunft. Allerdings hielt auch er dabei an der fortschreitenden Wertsteigerung der derart sich selbst klärenden, vertiefenden und kraftvoll durchsetzenden Vernunft fest, darin der christlich-eschatologischen Ueberlieferung des Abendlands und deren Säkularisierung und Rationalisierung zum Fortschritt folgend, aber einen solchen doch mit Leibniz nicht im sachlichen Gehalt, sondern in der Form des Bewußtseins um diesen Gehalt suchend.

Aber damit begann nun erst das eigentliche Problem. Die Realität der Gegensätze und Kämpfe, der Widerspruch des endlos in sich differenzierten Lebens mußte gerade in die Einheitlichkeit, Kontinuierlichkeit und Zielstrebigkeit der Vernunft aufgenommen werden, die doch dem Ganzen die Einheitlichkeit des Prinzips und das Gesetz oder den Rhythmus des Werdens geben mußte, wenn man über die bloße interessante Schilderung und über Herders unerträgliche Konfusionen von Gesetzen sensualistischer Anpassung, von vorsehungsmäßiger Weltleitung, rationalistischem Moralisieren, individueller Gestaltung und pantheistischer Zusammenschmelzung hinauskommen wollte. Die echte und wahre Realität der historischen Gegensätze, in denen Größe, Leidenschaft, Individualität, Katastrophe und Aufbau sich überhaupt allein vollziehen, mußte einverleibt werden in die trotzdem, ja gerade dadurch bestehende und sich auswirkende Totalität der zu ihrer Klarheit und Selbsterfassung aufstrebenden Vernunft. Jede Gegenwart mußte den Vollsinn des historischen Lebens enthalten und sich ebendadurch zugleich eingliedern in das Gesetz der Wandelungen dieses Sinnes. Dieser Sinn mußte individuell lebendig und einmalig jedesmal gegenwärtig und doch in allen Erscheinungen nur einer sein. Nicht die schlechte Unendlichkeit des sittlichen Strebens und nicht der Gegensatz von sinnlicher Dumpfheit und logischer Klarheit, sondern die lebendige Einheit des Geschehens in der Besonderheit realer und gegensätzlicher Gestaltungen; nicht die Ueberwindung

der moralischen oder reflexionsmäßigen Spannungen auf das Ziel, sondern die Durchdringung und Vereinigung des einzelnen an jedem Punkte mit dem Ganzen: das ist dem von dem Dualismus und Fortschrittsgeiste der Aufklärung sich abwendenden Sohne des Goetheschen Zeitalters die Voraussetzung und das Ziel. Die autonome, wissenschaftliche Durchdringung auch der Geschichte als einer logischen Einheit teilt er mit der ersten, den schmiegsamen, nuancenreichen, plastischen Sinn für das jedesmal in erster Linie sich selbst darstellende Konkrete mit dem zweiten [107]).

Dann aber war die große Frage: wie beide verbinden? Das ist nun gerade das Werk der Dialektik, die nichts anderes ist als die Lehre von der Identität der Gegensätze bei gleichzeitiger voller Realität eben dieser Gegensätze, die Logik der Bewegung, die nicht wie die gewöhnliche, oberflächliche, an der Erscheinung haftende Logik die Unverstehbarkeit der Bewegung und die gegenseitige Ausschließung der Gegensätze, sondern ihr Ineinander-Uebergehen und Sich-Verwandeln in der Bewegung des Werdens lehrt. Für das Werden gab es bisher keinen Begriff, und Leibnizens Zerlegung des Werdens in unendlich kleine Veränderungen war kein echtes und wirkliches Werden. Dieses letztere kann nur von einer tiefer dringenden Logik erfaßt werden, die, wie einst Nikolaus von Kues, in der coincidentia oppositorum das letzte und eigentliche Problem des Denkens erkennt. Der Begriff des Werdens ist eine relative Aufhebung des Satzes vom Widerspruch, der nur für das als tot betrachtete Sein gilt. Das letztere ist die Welt des Verstandes, das erstere die der Vernunft [108]). Damit soll die dunkle Metalogik des Cusaners und Leibnizens mythische prästabilierte Harmonie in eine wirkliche Logik der Bewegung und Einheit des Pluralismus und Monismus zugleich

---

[107]) S. hierzu Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, 1905, jetzt auch in die spätere Zeit Hegels fortgesetzt in W.W. IV 1921, und den vortrefflichen Aufsatz von H. Scholz, Hegels erstes System, Preuß. Jahrbb. Bd. 166; außerdem die Publikationen theologisch-religionsgeschichtlicher und staatsrechtlicher Jugendschriften von Nohl und Lasson; auch das fast überreiche und darum etwas unübersichtliche Buch von Rosenzweig, Hegel und der Staat, 1920.

[108]) S. die scharfsinnige Analyse von E. v. Hartmann, Die dialektische Methode 1868, bes. über das Verstandes- und Vernunftdenken 51—66. Doch hält Hartmann gerade das für eine Exzentrizität Hegels, später in seiner Kategorienlehre räumt auch er diesem Vernunftdenken einen abschließenden Ort ein.

verwandelt werden. Diese Logik des Werdens und der Verwandelung ist nirgends so unmittelbar uns aufgedrängt als von der Geschichte, in der wir ja selber dieses Werden sind und die Logik des Werdens nur unser eigenstes Selbstverständnis ist: in jedem Moment ein anderer und doch ein einheitliches Wesen. Wie daher schon Vico die Geschichte für den logisch durchdringbarsten Teil der Wirklichkeit gehalten hat, weil sie unser eigenes Leben und Erzeugnis ist, so macht sich Hegel an der Geschichte in erster Linie dieses Grundproblem des Werdens klar und durchdringt erst von hier aus sein ganzes Weltbild und Weltdenken mit dem Geiste der in solcher Logik offenbaren Dynamik. Es gehört zum Wesen des Geistes, nicht zu ruhen, von jeder Position zu ihrem eigenen Gegenteil fortzuschreiten und von hier aus wieder die Einheit eben dieses Gegenteils mit der ursprünglichen Position gewahr zu werden. Das verlangt nur die Grundannahme über das Wesen des Geistes, daß er ein Prinzip der Bewegung, der nur in Gegensätzen sich äußernden und verwirklichenden Identität, sei, und die genaue Durcharbeitung der logischen Konsequenzen einer solchen Grundwesenheit des bewegten Geistes. Diese liegt in seiner bekannten triadischen Gliederung des Geschehens in Affirmation, Negation und Negation der Negation oder Reaffirmation vor. Dieses neue logische Gesetz kann auf das Ganze der menschlichen Geschichte wie auf jeden einzelnen vom Historiker auszusondernden Teil oder Zweig angewendet werden und enthält vermöge dessen auch im letzteren Falle immer zugleich das Ganze. Denn das Wesentliche in der Geschichte ist für ihr Verständnis das Gesetz der Bewegung selbst, in dem Individuelles und Allgemeines an jedem Punkt ursprünglich und konkret vereinigt ist und doch alles einzelne aus der Bewegung hervorgeht und in die Bewegung zurückdrängt, weil diese selbst das eigentliche Ganze und jeder Punkt nur eine Wandelungsform des Ganzen ist. Es ist also ganz deutlich vom Empirisch-Einzelnen ausgegangen und nur dessen alles durchziehender Hintergrund, die historische Dynamik an sich, abstrakt verselbständigt [109]).

Freilich, wenn so die Logik der Geschichte erst das tiefste Wesen des Logischen offenbart, dann kann diese historische

[109]) Das ist auch der Grundgedanke bei B. Croce, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, deutsch 1909. Ueber diese Motive der Dialektik s. auch Lotzes »Geschichte der Aesthetik in Deutschland« S. 76 ff.

Logik nicht auf die Geschichte beschränkt bleiben, sondern muß das Ganze der Welt, also auch die Natur und das eigene innere Wesen der Gottheit, umfassen. Auch die herkömmliche Logik der Naturwissenschaften kann nur die am Aeußeren haften bleibende, am mittelbaren Eindruck und dessen reflektierender Zergliederung hängende Logik sein, die noch nicht auf die gegenseitige Vermittlung der bewegten Wirklichkeit durcheinander und durch das Ganze achtet, kann nur abstrakte, von der wirklichen Lebenseinheit abstrahierende und das einzelne in der Reflexion isolierende und äußerlich wiederzusammensetzende Reflexion sein. Auch durch sie muß hindurchgedrungen werden in ihren tieferen Grund, wo sich dann die gleiche Logik der Dynamik uns enthüllt. Die Geschichtsphilosophie muß ihren Untergrund in einer nach gleichen Prinzipien gedachten Naturphilosophie haben. Der Gegensatz der bloß reflektierenden und abstrahierenden Logik gegen die konkrete und alles einzelne aus dem Ganzen durch die Bewegung vermittelnde Logik muß durch beide Wissenschaftsgebiete hindurchgehen und darf dann freilich kein bleibender und wesentlicher, sondern ein in die allein volle und wahre Bewegungslogik auflösbarer sein. Jenes philosophische Geschlecht schnitzte noch aus ganzem Holze und liebte das Leimen nicht. Es sind zwei verschiedene, über das ganze Sein sich gleichzeitig erstreckende Betrachtungsweisen, deren erste in den empirischen Naturwissenschaften und der empirischen, psychologisierenden Geschichtswissenschaft gepflegt wird. Aber es ist kein Parallelismus alternierender und gleichberechtigter, nur vom Subjekt ausgehender Auffassungsweisen, sondern eine peripherische und eine zentrale, aus der Sache hervorgehende Logik, bei der die zweite die erste schließlich wieder in sich zurücknimmt.

Damit war das Problem der Bewegungslogik von der Geschichte aus nach der einen Seite weit über das gesamte Denken und alle Wissenschaft hin ausgedehnt und führte zu unermeßlichen Problemen, denen Hegel selbstverständlich nicht allen gewachsen war; seine Auflösung der naturwissenschaftlichen Reflexionslogik in Dynamik ist als Grundgedanke der heutigen Naturwissenschaft gar nicht mehr so fern; Hegels eigene Durchführung freilich unterlag nicht ohne Grund dem bekannten Spott. Aber noch nach einer andern Seite hin wuchs diese historische Bewegungslogik tief in das philosophische System hinein, nach

der Seite der Erkenntnistheorie. So wie diese Bewegungslogik bisher geschildert wurde, scheint sie lediglich eine neue und äußerst geistvolle Metaphysik zu bedeuten, der gemäß dann die Logik ganz einfach eine schlichte Abspiegelung des Wirklichen im Denken ist, wie das in der Tat später die Meinung von Feuerbach, Marx und Engels gewesen ist. Allein Hegels Meinung war das nicht im entferntesten, der wie alle seine Genossen von Kant herkam und dessen kopernikanische Wendung nicht im mindesten wieder aufzuheben, vielmehr umgekehrt zur äußersten Konsequenz zu führen entschlossen war. War doch schon auch die Leibnizische Monade, die die Abwendung von dem westeuropäischen metaphysischen Dualismus, Sensualismus und Materialismus bedeutet und damit die Möglichkeit eines spezifisch historischen Denkens eröffnet hatte, eine Selbsterscheinung des Geistes als Natur, ein aus der dynamischen Aktivität des Geistes gesetztes Bild seiner selbst. So mußte Hegel danach streben, die mit der dynamischen Logik der Dialektik geschaute Natur- und Geschichtswirklichkeit eben damit zugleich als Erzeugnis und Setzung dieses dialektischen Geistes selbst zu begreifen und darauf überhaupt erst ihre logische Durchdringbarkeit und Darstellbarkeit zu begründen. Dieser Geist konnte dann freilich, wie schon bei Fichte, nicht mehr das individuelle und endliche logische Subjekt sein, das bei Kant in einem unbegreiflichen und schlechthin hinzunehmenden Ineinander von Gegebenem und logisch-subjektiven Auffassungs- und Denkformen eine wissenschaftlich zu ordnende, aber auf einem ungelösten Dualismus beruhende und eben darum in unversöhnliche Antinomien auslaufende Wirklichkeit schuf. Dieser Geist konnte nur der göttliche Allgeist selber sein, der als grundlegende Betätigung seiner dialektischen und bewegten Wesenheit ewig umschlägt aus der Selbstposition als absolute Aktivität in die Selbstnegation als gegebene Endlichkeit und eben diesen ewig sich bildenden Weltgegensatz in dem Prozeß des Weltwerdens überwindet, ein an sich zeitloser und rein logischer Vorgang, der nur dem endlichen Subjekt — man weiß freilich nicht recht warum — als zeitlicher erscheint, übrigens aber gerade in seiner Dynamik überall die bloße zeitliche Aneinanderreihung wieder aufhebt und auf ein Reich des reinen Ineinander von Satz und Gegensatz hinweist. Damit ist die strenge Einheit des Daseinsgrundes, das Gesetz der Bewegung

und die Klarheit des Weltzieles auf dem Weg der neuen dialektischen, gerade in der Erkenntnistheorie zugleich metaphysischen Logik erreicht [110]). Die Bewegungslogik gründet in einer Identitätsphilosophie, in der der Allgeist mit dem bewegten Ausdruck seiner selbst identisch ist und daher von jedem Punkt seiner Einzelrealisierung auf sich selbst durch Analyse zurückgehen kann. Von hier aus erscheint dann die Kantische Lehre für Hegel als ein bloßes Vorstadium, als eine die vernunfterzeugte Wirklichkeit doch bloß von der Seite der Methoden her abtastende, im Gegensatz von Stoff und Form, von theoretischer und praktischer Vernunft, Natur und Freiheit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Erscheinung und Wesen sich auflösende Reflexionslogik. Der Gedanke Kants, daß nur die von der Vernunft selbst erzeugte Wirklichkeit von ihr auch erkennend

---

[110]) Das ist der Grundgedanke von Hegels Hauptbuch, der Phänomenologie, deren Inhalt recht gut und treffend wiedergegeben ist von R. W. Willcocks, Zur Erkenntnistheorie Hegels in der Phänomenologie des Geistes, 1917 (B. Erdmanns Abhh. z. Phil. 51). Die berühmte Vorrede enthält den Protest gegen Schellings Auffassung der Identität und ihres Verhältnisses zum bewegten Endlichen als »intellektuale Anschauung« oder, wie man heute sagen würde, als »Intuition« oder als »künstlerisches Schauen der Einheit im Bewegten und Mannigfaltigen«. Hegel will statt dessen die logische Deduktion des zweiten aus der ersten, womit sich auch eine logisch notwendige Folge in den Bewegungen und mit dieser eine sichere Richtung auf die Wertsteigerung der Manifestationen allein erreichen lasse. Wie wichtig das ist, zeigt das Verhalten der auf bloße Intuition begründeten Historik. Sie löst den Zweckgedanken und seinen festen Zusammenhang mit der Konstruktion des Werdens auf, läßt ihn unsicher über dem Ganzen schweben, treibt zu Autorität und Kirche oder stimmt pessimistisch. Das wird sich im nächsten Abschnitt zeigen. Auch die rein ästhetische Haltung kann daraus folgen, führt aber leicht zum Pessimismus. Die bloß oder überwiegend künstlerisch oder intuitiv erfolgende Auffassung der Dynamik verliert eben notwendig Gesetz und Ziel, wenn nicht der logische Zwang und Fortschritt der Dialektik durch etwas anderes ersetzt wird. Auch bei Bergson werden wir das kennen lernen. — Wegen dieser Verknüpfung der dialektischen Bewegungslehre mit der Selbstbewegung des göttlichen Allgeistes, der in dieser ja nur sein metaphysisches Wesen logisch erfaßt und also selber das Denken ist, nennt Lask und ihm folgend Max Weber diese Logik »emanatistisch«, das in Realität umschlagende und aus dieser in sich selbst zurückkehrende Denken. Das ist aber nur die eine Seite der Sache, die Hauptsache ist doch die Konzeption der Bewegungslogik der Dynamik selbst.

durchdrungen werden könne, scheint ihm nicht zu Ende geführt. Es fehlte dort eben die dialektische Logik, die auch den Gegensatz von Stoff und Form, von Wesen und Erscheinung, von Antinomien und Vernunfteinheit aufzulösen versteht. Die Dialektik erst ist die Lösung auch des erkenntnistheoretischen Problems und die Vollendung der kritischen Methode. Nun hat die Geschichtslogik auch von der erkenntnistheoretischen Seite her keine Bedenken mehr, sondern ist vielmehr gerade von dieser aus unerschütterlich befestigt. Das einzelne endliche logische Subjekt kann durch Analyse seiner selbst, seiner Voraussetzungen und Vorbedingungen den ganzen Weltprozeß rekonstruieren und damit sich selbst als dessen Moment begreifen. Das historische Denken kann aus jeder gegenwärtigen Lage heraus die Materialien der Erinnerung und Ueberlieferung dazu verwenden, den Gang der Dinge bis auf es selbst hin anschaulich aufzubauen und die Materialien der empirischen Geschichtsforschung im Sinne dieser Dynamik zu einem einheitlichen Ganzen zu ordnen.

Es ist hier nicht möglich und nicht nötig, diese schwierigen Theorien weiter ins einzelne zu verfolgen. Man erkennt ohne Mühe, daß es eine äußerst geistvolle, aber kühne und gewaltsame Verbindung von Kant und Spinoza ist. Die Hauptsache und das eigentlich dauernd Wirksame daran ist aber doch nur die dialektisch-dynamische Logik, durch die Hegel den verwandten Lehren von Schelling, Schleiermacher und W. v. Humboldt weit überlegen war [111]), und die er ganz anders als der

[111]) Es ist leider unmöglich, hier die recht interessanten Unterschiede dieser Denker genauer zu formulieren. Schleiermacher und Schelling sind am nächsten verwandt; sie kennen nur ein zunehmendes und fortschreitendes Ueberwiegen des Geistes über die Natur, ein erst nach der Seite der Natur, dann nach der des Geistes ausschlaggebendes Oszillieren um den Kern der Identität, aber kein inneres Bewegungsgesetz, keine Logisierung des Auftriebes, keine Erfüllung der Identität mit dem Zweckgedanken; s. Süskind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung des Schleiermacherschen Systems 1909 und Christentum und Geschichte bei Schleiermacher 1911, auch Mehlis, Schellings Geschichtsphilosophie, Heidelberger Diss. 1906. Fichte hat bereits die Dialektik, aber als unendlichen Prozeß ohne den Eigengehalt und Eigensinn der einzelnen Perioden und Momente, was zu beständigem Moralisieren führt; s. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichtsphilosophie 1902. Das Individuelle haben alle diese Denker in das System aufgenommen, aber mit der »Entwicklung« nicht zu vermitteln vermocht. W. v. Humboldt hat die Dynamik

doch schließlich vor allem am moralischen Endziel interessierte Fichte wirklich in das geschichtliche Material hineinzutreiben imstande war. Daraus vor allem erklärt sich das Uebergewicht, das er über all die großen gleichzeitigen Denker errang und die ungeheure Wirkung auf das historische Denken oder besser noch auf die Historisierung des Denkens eines ganzen Menschenalters, ja bis zum heutigen Tage, wo die Wirkung geblieben ist auch bei völliger Verschollenheit ihrer Voraussetzungen. Hier kommt es vielmehr nur darauf an, einige für das historische Denken wichtige Folgesätze zu beleuchten und die Anwendung der Dialektik auf das von der empirisch-kritischen Forschung vorbereitete Material zu erläutern.

Man hat dieser Denkweise aprioristische Konstruktion vorgeworfen, aber mit Unrecht. Sie ist konstruktiv und verwendet zum Zweck ihrer Konstruktion das Apriori der Dialektik. Aber das ist wie bei Kant ein rein formales Apriori und ist daher nur ein Ordnungs- und Durchdringungsmittel für empirisches Material. Und dies Apriori ist auch gar nicht a priori deduziert, sondern als Hintergrund und Gehalt alles erfahrungsmäßigen Denkens lediglich aufgewiesen und mit dem wagenden »Mut des Denkens« erfaßt. Hegel denkt daher gar nicht daran, die

nachdrücklichst in den Mittelpunkt gestellt; seine vielverhandelten »Ideen« sind nur diese Dynamik und nichts anderes, allerdings bewußt wesentlich intuitiv und künstlerisch geschaut, nicht rationalisiert durch die Einführung der Identitätsphilosophie und der daraus hervorgehenden Dialektik. Die »Humanitätsidee« ist das Entwicklungsgesetz, die Zusammenfassung aller Dynamik zur Idee des menschheitlichen Strebens, aber im Grunde nur eine sehr unbestimmte Zusammenschau der vielen individuellen Entfaltungsmöglichkeiten der »Ideen« oder der dynamischen Entwicklungstriebe überhaupt. Es ist begreiflich, daß da Hegels Fassung der Dynamik größeren Eindruck gemacht hat und die Probleme zusammenhängender, einheitlicher und zielsicherer zu lösen schien. Dem heutigen Historiker wird dagegen Humboldts Formulierung sympathischer sein. Sie setzt in Wahrheit das Goethesche Denken in die Geschichte hinein fort, während Hegel es zu Goethes Verdruß scholastisch rationalisiert hat. Vgl. E. Spranger, Humboldt und die Humanitätsidee 1909, und Louis Ehrhardt, H. Z. 1855; über das Verhältnis Goethes und Hegels sehr lehrreich E. Cassirer, Freiheit und Form 1916, S. 399. S. dazu die äußerst charakteristische Aussage Goethes selbst über die zwei Methoden der Naturerkenntnis, die intuitive gegenüber dem Werdenden, die mechanisch-mathematische gegenüber dem Gewordenen und Toten, Eckermann, Gespräche II vom 12. 2. 1829, eine Stelle die auch Spengler andeutet.

empirische und kritische, pragmatisch und psychologisch verfahrende Forschung auszuschalten, er setzt sie vielmehr voraus und ordnet erst nachträglich ihre Materialien nach dem Grundsatz der Dialektik, wobei freilich schon der Forschung und Vorbereitung selbst zu wünschen ist, daß sie mit einem Tropfen dialektischen Oels gesalbt sei. Das dialektische Geschichtsbild ist Rekonstruktion gegebener, anschaulicher und konkreter Materialien zu einem Ganzen, nicht apriorische Deduktion des inhaltlichen Geschehens und seiner Folgereihen aus der Idee. Das ist überaus wichtig und ist leider unendlich oft verkannt, oder mißverstanden worden. Es kommt für Hegel nur auf das richtige und gesunde Verhältnis der empirischen und kritischen Forschung zur konstruierenden Darstellung an. Das aber ist heute immer noch ebenso das Problem. Daß die erstere heute unendlich erweitert ist und viel mehr aus dem lebendigen Andrang politischer, sozialer und wirtschaftlicher Lebensfragen erwächst, als das für jene Generationen des deutschen Ancien Regime möglich war, das ist dabei eine Frage für sich. Ob die Dialektik, die jedenfalls die Entdeckung der historischen Dynamik ist, für das zweite noch genügen kann, darüber wird am Schluß des Kapitels erst endgültig geurteilt werden können.

Damit hängt eng ein zweiter Punkt zusammen, den die Junghegelianer dann völlig verkannt und beiseite geschoben haben, der aber gleichfalls auch heute noch nicht beachtet und, wenn beachtet, meist mißdeutet wird. Wie Hegel überhaupt nicht die konkrete Geschichte a priori konstruiert, so kennt er insbesondere keine Konstruktionen der Zukunft. Er weiß ganz genau, daß seine Methode nur auf eine geistige Durchdringung des schon Bekannten anwendbar ist. Aber auch dieses schon Bekannte könnte gar nicht konstruiert werden, wenn nicht der Geschichtsprozeß mit der christlich-germanischen Periode bereits zu seiner wesentlichen und wenigstens grundsätzlichen Vollendung gekommen wäre. Das Ganze kann erst konstruiert werden, wenn das Ganze bereits vorliegt. Solange man noch wesentliche Veränderungen und Sinnenthüllungen bevorstehend glaubt, gibt es nur das praktische Handeln, belehrt durch historische Beispiele, aber nicht die Konstruktion eines Prozesses, der überhaupt nur konstruiert werden kann, wenn das Ganze vollendet ist und darum auch der zu ihm hinführende Auftrieb erschöpfend aus dem Ergebnis gedeutet werden kann. Für die Anwendbarkeit

von Hegels Methode muß die Zeit des Begreifens an die Stelle der Zeit des schaffenden Handelns getreten sein. Nur am Ende malt die Philosophie ihr Grau in Grau, nur mit der Dämmerung erst beginnt der Vogel der Minerva seinen Flug. Das gehört organisch zu den Voraussetzungen der Hegelschen Geschichtslogik, ohne diese Voraussetzung wird sie selber hinfällig und unmöglich. Es ist also weder eine politisch-reaktionäre Begeisterung für das damalige Preußen, noch die Selbstverabsolutierung des in seinem System gefangenen Denkers, noch eine persönlich quietistische Lebensstimmung, die sich darin ausspricht, sondern eine logische Voraussetzung und Konsequenz, durch die sein ganzes System allein möglich ist. An das Weltende, das mit ihm beginne, hat er dabei nicht gedacht, sondern an den Durchbruch der Geschichte zu ihrem letzten und endgültigen Niveau, auf dem sie sich noch lange in Ausgestaltung von dessen grundsätzlichem Gehalt weiterbewegen mag. Aber an Revolution, Prophetie der Zukunft, Vorbereitung einer neuen geschichtlichen Weltperiode konnte er dabei selbstverständlich auch nicht denken. Er fühlte sich dazu vom Schicksal verurteilt, der Periode des prinzipiellen Abschlusses anzugehören und die Größe im Begreifen des Gewesenen, nicht im Schaffen des Kommenden zu suchen. Auf die letztere Aufgabe hat seine Geschichtsphilosophie, ganz im Gegensatz zu den von mir vertretenen Anschauungen, nicht den leisesten Bezug und konnte sie bei dieser Sachlage nicht haben. Hegel hat sich darin getäuscht, und seine Täuschung macht auch in der Tat seine ganze Methode der logischen Konstruktion der Dynamik hinfällig, wovon gleich mehr zu sagen ist. Aber, wie seine Dynamik im Grunde doch nur das empirische Material geistig durchdringen will und dabei an die scholastische Methode in Wahrheit nicht gebunden ist, so wird auch der Gedanke der Dynamik selbst durch diese Täuschung nicht betroffen, die überdies den meisten Beurteilern mehr Gelegenheit zum Spott als zum Verstand gegeben hat. Sie ist in Wahrheit die letzte Probe auf seine Bindung an die Empirie.

Auch davon kann nicht die Rede sein, daß diese Rationalisierung, Gliederungsmöglichkeit, Durchsichtigkeit und logische Notwendigkeit des Werdens nun etwa alles Irrationale, Individuelle, Zweckwidrige und Zufällige ausschließe. Hegel ist nicht der konstruktive Tor und Notwendigkeitsfanatiker, der alles in Harmonie, Zweckverwirklichung und Notwendigkeit auflöste und

der darum die Gegensätze des Wirklichen nur als dialektisch fruchtbare Gegensätze, nicht auch als bloße Unterschiede, als lediglich tatsächliche und alogische Hemmungen gekannt hätte. Der ganze dynamische Prozeß ist ihm in Wahrheit eine Herausbildung der bewußten Vernunft aus dem von ihr gesetzten Urgegensatz, der unbewußten Vernunft, der reinen Tatsächlichkeit des Seins oder der bloßen Existenz. Der Widerstand der »faulen Existenz« gegen die echte, vorwärtsstrebende Essenz der Vernunft, damit des Dummen, des Bösen und des Zufalls gegen die logische Notwendigkeit und Wertsteigerung des Auftriebes ist ihm nicht etwa überall ein logisch notwendiges Durchgangsmittel, sondern oft eine tatsächliche Hemmung und Schranke, die überwunden werden muß oder ignoriert werden darf. Die Einzelerscheinung ist ihm überhaupt nicht die abstrakte Manifestation der Vernunft, sondern die völlig konkrete, einmalige und individuelle Selbstformung von bestimmter Art in bestimmtem Zusammenhang von eigener Größe, Schönheit und Tiefe in sich selbst, aber doch auch mit Resten und Schlacken der faulen Existenz. Die dynamische Vernunft ist keine gleichmäßig strömende, sondern gipfelt in der historischen Größe sich gewaltig auf, verbraucht Millionen in dem Dienst kurzer Herrlichkeitsperioden und aristokratischer Höhenmenschen, setzt dabei auch den ganzen Apparat der Leidenschaften in Bewegung, während die Masse träg in der Durchschnittlichkeit verbleibt und Jahrhunderttausende und Kontinente der Historie nichts zu sagen haben. Die Rationalisierung und Zielbeziehung des Werdens ist nicht, wie man es meistens aufzufassen pflegt, eine restlose. Wie er freilich das mit seinem pantheistisch-identitätsphilosophischen System vereinigen konnte, ist eine Frage für sich. Hier fand der späte Schelling bekanntlich sehr begreiflichen Anlaß zu seinen Lehren von einem Gegenstreben und Urabfall des endlichen Geistes gegenüber der aufstrebenden göttlichen Vernunft. Aber jedenfalls ist die Wirkung dieses Umstandes für Hegels Geschichtsauffassung sehr bedeutend und man hat ihn darum ja auch oft zum Theisten gemacht [112]). Er hatte darin ein Prinzip der Auslese des Stoffes. Nur die

[112]) Vgl. dazu Adolf Lasson, Ueber den Zufall[2] 1918 (Vorträge der Kantgesellschaft 18), auch Lotze, Mikrokosmus[3] III 32, der freilich darin das Scheitern der dialektischen Konstruktion sieht; ebenso Ed. v. Hartmann, Kategorienlehre 1896 S. XI.

Höhepunkte des Werdens, auf denen die Selbsterfassung und Bewußtwerdung der Vernunft aufstrahlt, zusammen mit ihren Voraussetzungen und Vorbedingungen, bilden den Gegenstand der Historie, den Gang einer aus großen zusammengeballten Massen aufleuchtenden Lichtstraße, neben der die Mengen der Zurückbleibenden und Dumpfen, der Zufälle und Sünden im Dunkel bleibt. Ein Ausleseprinzip, das tief in der Sache, nicht etwa bloß in der Darstellung und der Notwendigkeit der Abkürzung begründet ist. Nur so ist die Identität des Wirklichen und Vernünftigen bei ihm aufzufassen.

Eine solche heroische Auslese des allein in Betracht kommenden Tatsachenmaterials und ein solches Nebeneinander von Vernunftnotwendigem und Gleichgültigem, Zurückbleibendem und Totem ist dem modernen Denken wenig geläufig, das alles historische Geschehen unter Kausalitätsbegriffen denkt und dem daher alles gleich zur Erklärung verwendbar und darum gleich wichtig dünkt, das eine Sünde gegen den Geist der Wissenschaft zu begehen und die Kausalität durch unerlaubte Teleologie zu durchbrechen glaubt, wenn es solche wenige Inseln des Geschehens aus dem großen Strom heraushebt. Die Lückenlosigkeit der Kausalität scheint eine derartige Einseitigkeit und eine derartige Durchbrechung der Vernunftnotwendigkeit unmöglich zu machen, da uns Vernunft und Notwendigkeit überhaupt im Grunde nur als Kausalität bekannt ist. Davon ist nun freilich bei Hegel keine Spur. Er hat an Stelle der Kausalität die Dialektik. Durch ihren Grundgedanken der Identität aller Gegensätze und des logisch notwendigen Hervorgangs dieser auseinander ist für die logische Kontinuität gesorgt, und, da in diesem Hervorgang nur der von Anfang an schon in der Vernunft liegende Sinn und Zweckgehalt geklärt und bewußt gemacht wird, ist die Heraushebung der wichtigsten Klärungspunkte keine Durchbrechung und keine Herausnahme der Dinge aus dem Fluß. Die leuchtenden Gipfel sind die Häupter des Gebirgszuges, die sich aus den breiten dunklen Massiven formen und deren Kette den Lauf des ganzen Gebirges andeutet und repräsentiert. Die kausale und besonders psychologisch-kausale Verkettung der Einzelvorgänge aber ist eine vorbereitende, äußerlichere und rohere Bearbeitung des Materials, wo dieses in Einzelstücke zerschlagen und aus ihnen wieder zusammengesetzt wird, worin aber die Hauptsache, der Fluß, der innere Zusammenhang, die

Wertsteigerung gar nicht erfaßt werden kann. Das ist die pragmatisch-reflektierende, zugleich erklärende und zweckbegreifende, d. h. psychologisch-motivierende Darstellung, wie sie dem Handwerk angehört und in den tieferen Fluß und Sinn noch nicht eingedrungen ist. Derartiges ist freilich der Hypertrophie und dem Fanatismus unseres Kausalitätsbedürfnisses ein Skandal. Aber man begreift leicht, daß der Historiker und Geschichtsdenker in einer Atmosphäre, die davon noch frei war, leichter atmen und größer denken konnte. Auch werden wir sehen, daß eine ähnliche Scheidung der Methoden nolens volens bei den meisten Denkern wiederkehrt [113]).

Wenn nun aber so in der Aufeinanderfolge die statische Vereinzelung geschlossener und erst nachträglich kombinierter Vorgänge dem Flusse und inneren Zusammenhang der Dinge zu weichen hat, so ist das auch für das Nebeneinander und die Gleichzeitigkeit der Fall. Wie die moderne mechanistische Naturwissenschaft und der ethisch-rechtlich-politische Individualismus untereinander zusammenhängen, so hängt auch die Dialektik mit der Erfassung des Geistes als in Massen, Völkern und Gruppeneinheiten sich bewegend zusammen. Welchen Eindruck auch immer die Staatsidee antiker Autoren und der romantische Gegenstoß gegen die französische Revolution auf Hegel gemacht haben, er ist in diesen Fragen nicht in erster Linie Aristoteliker oder Restaurationsphilosoph, sondern Dialektiker und Dynamiker, was er natürlich schon instinktiv war, ehe er die Theorie der Dialektik ausbildete und begründete [114]). In Interessen und Leidenschaften, Kämpfen und Reibungen bilden sich —

[113]) Das gleiche ist übrigens auch einer der Grundgedanken von Humboldts Abhandlung über die Aufgabe des Geschichtsschreibers a. a. O. S. 35: »Jene (naturgesetzlich und kausal verstandenen) Erscheinungen geben daher auch nur Rechenschaft von regelmäßigen, nach erkanntem Gesetz oder sicherer Erfahrung wiederkehrenden Entwicklungen; was aber wie ein Wunder entsteht, sich wohl mit mechanischen, psychologischen und physiologischen Erklärungen begleiten, aber aus keiner solchen wirklich ableiten läßt, das bleibt innerhalb jenes Kreises nicht bloß unerklärt, sondern auch unerkannt.« Das gleiche liegt ja auch Goethes Naturerforschung zugrunde, die Chamberlain so lehrreich von der Naturforschung unterscheidet.

[114]) Das zeigen die von Nohl und Lasson veröffentlichten Jugendschriften theologischer und rechtlich-politischer Art; auch in Diltheys Darstellung wird doch klar, daß die dynamische Konzeption überall vorausgeht. Die Rationalisierung mit Hilfe der Identitätsphilosophie ist dann erst die systematische Verarbeitung.

scheinbar und zunächst als Ergebnis nützlicher Ordnung und Pazifikation — die Staaten und ihre Rechtsordnung hervor. Aber das ist nur die Form der dialektischen Herausbildung der Gemeinsamkeit und Verschmolzenheit der gegensätzlichen Willen. Als vernunftgemäße und in der Rechtsordnung sich einheitlich erfassende Gemeinschaft oder Volk oder Macht kristallisiert sich damit in Wahrheit die Vernunft aus dem scheinbar Unvernünftigen heraus. Der Staat ist also die dialektische Einheit der Gegensätze von Gemeinschaft und Individuum, die erste Selbstordnung und Zusammenballung der Vernunft, die darum die Voraussetzung für alle fernere Entfaltung der Vernunftwerte der Religion, der Kunst und der Wissenschaft ist. Aus den Gegensätzen und Kämpfen der Nationen wiederum kristallisiert sich dialektisch die in ihnen verborgene und wirkende Einheit der Menschheit heraus, die nur als Synthese gegensätzlicher und gerade darin einheitlicher Völkerindividualitäten denkbar ist. Auch die allgemeine, über die Menschheit sich verbreitende absolute Vernunft, d. h. Religion, Kunst und Philosophie, bleiben darum national gefärbt, und nur in der Vereinigung ihrer Farben bilden sie das reine, in der Wirklichkeit nie vorkommende, weil immer sich brechende Licht der absoluten Vernunft. Daher kann Hegel im Sinne des germanischen Individualismus und der christlichen Persönlichkeitsidee das Individuum steigern und vertiefen und es doch gleichzeitig in die überindividuelle Einheit des Geistes und des Ganzen einschmelzen. Er kann den Beurteilern als liberal und als konservativ erscheinen; für ihn selbst gibt es diese Gegensätze so wenig als den von mechanisch und teleologisch. Aus diesem Grunde steht bei ihm der Staat im Mittelpunkte der Geschichte und ist das Werden der Völker und Mächte der Leitfaden und das Periodisierungsprinzip der Geschichte. Das geht ja im allgemeinen allerdings auf die praktische Zentralstellung des Staates seit den Zeiten des Absolutismus und auf die Historie seit Voltaire und Montesquieu, wohl auch auf die persönlichen Erschütterungen Hegels durch die Auflösung des Deutschen Reiches zurück. Aber Hegel hat von seiner Dialektik aus diesem Gedanken einen neuen Sinn und eine neue Begründung gegeben [115]). Während Comte in Frankreich aus Physik

[115]) Hierzu s. Hildegard Trescher, Montesquieus Einfluß auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels, Leipziger Diss. 1918, auch Schmollers Jahrb. 42, 1918.

und Biologie eine kausal verstandene und naturgesetzliche Soziologie schuf, formte der Dialektiker eine von innen her in ihren Einheitsprinzipien verstandene Theorie der überindividuellen Gemeinschaftswesen, die aber gerade aus der Wechselwirkung der Individuen zwar nicht entstehen, aber bestehen und sich nur dadurch unterscheiden, wie weit sie ihre Ueberindividualität rechtlich zu formulieren und auszudrücken vermögen. Die heutige Soziologie würde Hegel begrüßen können, aber als Vorarbeit und Hilfswissenschaft betrachten, die die Vorgänge nur von ihrer äußerlichen und kausalen Seite auffaßt, bei der letzten Erfassung ihres Gegenstandes aber in die dialektisch-dynamische Methode umschlagen müßte, etwa ähnlich, wie Ferdinand Tönnies dann wirklich die biologische Soziologie ins Metaphysische und Dialektische gewendet hat [116]). Auch hier hat man Hegel vielfach mißverstanden und ihn einen mystischen Sozial-Romantiker genannt. Die Mystik seines Gesamtbewußtseins ist aber nur die Mystik seiner Dialektik, die ihm selbst die höchste logische Klarheit war, und die aristokratische Höhenschilderung seiner Geschichtsphilosophie betrachtet doch zugleich die Massive der Massenbewegungen und -leistungen als den Grundstock der Gipfel, die nur in Klarheit zeigen, was die Massen dumpf erfüllte, soferne in ihnen überhaupt die Kraft gewaltigen Auftriebes enthalten ist. Das ist aber nur bei wenigen Völkern der Fall, die dazu schon durch die besonderen Häufungen entgegenkommender und aufstrebender Naturbedingungen vorausbestimmt sind. Wie bei Ritter und Ratzel senkt sich das tragende Massiv schließlich in die Naturentwicklungen unseres Planeten hinein. Schon die Natur ist aristokratisch, denn auch sie verfährt dialektisch und gebiert nach ihrer Dialektik den Geist aus sich heraus. Daß dieser dann auch seinerseits eine substantielle Einheit ist und Staat, Wissenschaft, Kunst und Religion in einem gemeinsamen Grundwesen des Volksgeistes als

[116]) Gemeinschaft und Gesellschaft[2] 1912. Uebrigens ist Tönnies bei der Affirmation und Negation stehen geblieben und hat die Reaffirmation oder Synthese nur zaghaft angedeutet. Bei ihm ist der Optimismus etwas durch Schopenhauersche Einflüsse gebrochen. J. Plenge, ein Soziologe und Sozialökonom, der gleichfalls eine solche »Soziologie von innen heraus« vertritt, ist dagegen vollständig und optimistisch wieder auf Hegel und die Dialektik zurückgegangen; s. »Die Revolutionierung der Revolutionäre« 1918 und »Die Geburt der Vernunft« 1918.

sich entfaltende und differenzierende Einheit zusammenschließt, das ist nur die naturgemäße Fortsetzung des naturphilosophischen Gedankens der korrelativen Lebenseinheit, die unausbleibliche Spitze der Dialektik. Hegel nennt das das jedesmal zugrunde liegende Prinzip; Spengler hat das nicht übel als »Seelentum« übersetzt, damit die moderne Neigung zur Psychologie und Biologie an Stelle der Dialektik setzend. Auch die Beziehung zur »Landschaft« fehlt bei Hegel nicht.

Es ist klar, daß unter diesen Umständen der Staat gerade deshalb das Zentrum der Geschichte ist, weil er die Uebergangsform ist von einer vorstaatlichen, bloß gesellschaftlichen, dumpfen und unorganisierten Geistigkeit zu einer zunehmend bewußten, organisierten und auf Grund der Organisation sich verfeinernden und vertiefenden Kultur, nach der Seite seiner inneren und äußeren Kämpfe und in seinen politischen und militärischen Helden zusammenhängend mit allen Leidenschaften des Interesses und des Krieges, nach der Seite der hiermit gestifteten Rechtsordnung hindeutend auf eine sich einheitlich entfaltende Innerlichkeit. Diese Zentralstellung des Staates hat nichts zu tun mit modernen Macht- und Gewalttheorien, ebensowenig mit einer plebiszitären Selbstzusammensetzung alles Gleichartigen im Sinne der naturrechtlichen Demokratie. Der Staat ist vielmehr national, weil schon in der vorstaatlichen, geographisch und ethnographisch bedingten Gruppeneinheit ein geistiger Keim, ein Volksgeist oder nationaler Genius lag. Er formt und gestaltet sich zu rechtlich geordneten Staaten mit genauer Entsprechung der jeweiligen Rechtsidee zu dem nationalen Gesamtgeist, ein Nationalismus, der geistig und kulturell gesättigt ist wie der Fichtes und zugleich von dessen Naturrecht des subjektiven Idealismus viel klarer geschieden. Auch gibt es ein historisches Recht nur derjenigen Nationen, deren geistiger Gehalt und die ihm stets entsprechende physische Kraft tief und stark genug sind, um eine neue Erscheinungsform in der Selbstgestaltung des göttlichen Geistes, der kosmischen Grundeinheit von Unendlichem und Endlichem, zu bedeuten. Das Naturrecht ist ersetzt durch die Individualisierung der Vernunft und seitdem überhaupt in der deutschen Wissenschaft tot. Daß dann seit dem Absterben auch der Hegelschen dialektischen Vernunft nur das Caput mortuum einer brutalen Macht- und positiven Rechtslehre vielfach übrig geblieben ist, ist nicht Hegels Schuld.

Diese dialektische Staatsidee bedeutet daher zugleich eine kultur- oder besser geistesgeschichtliche Auffassung der Geschichte, womit alle die Antriebe der Romantik, das geistige, aus dem Unbewußten quellende und darum durch ein geheimes Band immerdar geeinigte und verschmolzene Leben in dieser seiner inneren Einheit zu schildern, in ein strenges Bett gesammelt und logisch begründet sind [117]). Aber auch für die auf diesem Boden erwachsende Kultur selbst ergibt die Dialektik die Gründe und Regeln ihrer wesentlichen Entfaltung. Da es stets ein obwaltendes Grundverhältnis des endlichen und unendlichen Seins, eine bestimmte Erfassung der in sich bewegten und vermittelten Identität ist, was den Kern von Staat und Nation bildet, so ist der religiös-metaphysische Geist jeweils der Mittelpunkt, von dem aus Wirtschaft und Leben, Recht und Ordnung, Kunst und Wissenschaft sich nach Maß und Art organisiert. Die einheitliche Substantialität der nationalen Kultur wird streng monistisch von der grundlegenden religiösen und der in ihr verhüllten philosophischen Grundposition aus entwickelt. Die materiellen Lebensbedingungen sind dabei nicht vergessen, aber Hegel glaubt bei seinem engen Zusammenhang von Natur- und Geistesphilosophie auch diese aus dem Geist oder besser dessen natürlichen Vorstufen konstruieren zu können, wie dann später genau umgekehrt mit dem gleichen Monismus Feuerbach und Marx die geistige Welt aus den realen und materiellen Lebensbedingungen dialektisch konstruieren zu können glaubten. Aber damit nicht genug. Die geistige Kultur wächst natürlich über ihr Gefäß, den Staat, hinaus. Der Staat ist nur erst die objektive Vernunft, die Kulturwerte des Geistes sind dagegen das System der absoluten Vernunft, die endgültige systematische Entfaltung des inneren Gehaltes der kosmischen Identität von Geist und Natur, Bewegung und Ruhe. Auch das kommt zu seinem Rechte ohne in Widerspruch zum anfänglichen Nationalismus und Staatsgeiste zu geraten. Denn die absolute Vernunft ist nie abstrakt, ist immer konkret die in bestimmten Staatlichkeiten erwachsene. Sie löst sich von ihnen jedoch in Gestalt der Tradition, der geschichtlichen Erinnerung, und faßt als Gesamtheit der geschichtlichen Erinnerungen dann

[117]) Das vermerkt v. Below, Die deutsche Geschichtschreibung, 1916 mit besonderer Genugtuung als Ursprung auch der Kulturgeschichte wie alles andern Guten aus einer konservativen Denkweise.

erst die Fülle der Vernunft frei schwebend zusammen, ein stets wachsendes Ueberlieferungs- und Bildungsgut [118]), das in seiner Fülle und konkreten Zusammengesetztheit die nationale Geschichte zwar widerspiegelt, seine innere Einheitsstruktur aber erst der Philosophie offenbart, von der Erziehung den jeweils neuen Verhältnissen angepaßt werden muß und unter dem höchsten Gesichtspunkt als historische Entwicklung und als System zugleich erscheint. Freilich hört dann die Produktion auch einmal auf und tritt an ihre Stelle nach Erschöpfung der in ihr liegenden Möglichkeiten die ruhige Selbstvereinheitlichung des bloßen Begreifens und der harmonischen Bildung. In diesen Gedanken ist in der Tat alles vereinigt. Eine größere Synthese hat man nie gesehen. Staat und Gesellschaft, Macht und Kultur, Nation und Recht, Religion und Weltleben, einseitige Kraft und harmonische Fülle, Naivetät und Reflexion, Tradition und Ursprünglichkeit, Geschichtsfolge und System: alles ist miteinander geeinigt. Es ist kein Wunder, daß der Eindruck ein ungeheurer war und auch da wirkte, wo er nur wie ferne Glockentöne in den Lüften wogte.

Eine wirkliche Schwierigkeit bietet dagegen die berühmte Definition der Weltgeschichte als des „Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit", eine Definition, die mehr gepriesen als im Urtext gelesen wird. Es ist nicht zu leugnen: sie ist durch und durch zweideutig. Wie das System selbst in letzter Linie aus Spinoza und Kant zusammengewachsen ist, Kontemplation und Aktivität, Determinismus und schöpferische Originalität, allgemeine Notwendigkeit und aufstrebende Zweckmäßigkeit oder Wertsteigerung in sich vereinigt, so trägt auch diese Definition ein Janusgesicht, und zwar dieses Mal, ohne daß die Dialektik den Gegensatz aufzulösen versucht hätte oder auch imstande wäre. Nach der einen Seite hin ist nämlich diese Freiheit in der Tat die Selbstversetzung in die aufsteigende Tendenz, die autonome Bejahung des Ideals entgegen dem Gegebenen und Vorgefundenen,

[118]) Uebrigens auch ein Grundgedanke Rankes. Die partikulare Entstehung der Bildungsgüter, ihre Entpartikularisierung oder Erhebung ins allgemeine und dadurch Zusammenwachsung zum europäischen Bildungsgute, s. Epochen S. 16, 30, 34. Aehnlich ist auch die Geschichtsphilosophie von Gundolfs »Goethe«, wonach die schließliche Verarbeitung von Urerlebnissen als Bildung das Schicksal reifer und später Perioden bildet für die Völkerwelt wie für das Individuum.

arbeitet sie auf ein Gemeinschaftsleben der Freiheit aller innerhalb des gemeinsamen Bestandes hin. Aber das ist sie nur bei noch aufsteigendem Prozeß, als Form, wie sich der Antrieb zum Ziel dem Handelnden darstellt. Da erscheint sie sich in der Tat wie der subjektive Idealismus Kants als unbedingtes Sollen und unendliches Streben. Aber dieser dualistisch-moralistische Standpunkt wird dann doch wieder aufgehoben im Endergebnis, in der Rückschau auf den gesamten Prozeß, wo der Handelnde sich nicht mehr selbst im Hinblick auf ein unendliches Ziel befeuert und antreibt, sondern der Denker sich und die Welt nur mehr begreift. Dann weiß er, daß jener subjektive Idealismus nur die Form war, in der die dialektische Notwendigkeit des Auftriebes sich dem Willen darstellte als eigene innere Notwendigkeit der Vernunft im Gegensatz gegen Zwang und Zufall der Lage. Die vollendete und erkannte Freiheit ist die Selbsterkenntnis des einzelnen und der Gesamtheit als notwendig so geworden, wie sie ist, das Verständnis des Prozesses und des Endergebnisses als aus der logischen Notwendigkeit und dem Sinne der Welt quellend und darum mit unserem eigenen Denken identisch. Es ist jetzt der spinozistische Determinismus der Selbsterkenntnis, der gerade das höchste und beste Wollen als notwendige Selbstdurchsetzung des Weltprozesses empfindet. Freilich hat dieser Determinismus eines aus dem Zusammenhang mit der Gottheit quellenden notwendigen Auftriebes nichts zu tun mit dem naturalistisch-psychologistischen Determinismus, der alles zum zufälligen Kreuzungspunkt von tausend mechanischen sinnlosen Notwendigkeiten macht. Auch hier kann man sich den Unterschied der ersten und zweiten Hälfte des Jahrhunderts nicht groß genug vorstellen. Der Staat ist danach frei, wenn er sich in seiner abschließenden sinnvollen Notwendigkeit empfindet und festigt; das Individuum ist frei, wenn es innerhalb des Ganzen seine Stellung als notwendig bejaht. Selbsterkenntnis des historischen Lebens als aus der Notwendigkeit der Welt, die zugleich seine eigene ist, quellend: das ist das Wesen dieser Freiheit. Damit verschwindet natürlich der Dualismus des Sollens und die Unendlichkeit des Prozesses; die gediegene und substanzielle Selbstbejahung auf Grund der Selbsterkenntnis ist die Klarheit und darum die Freiheit des voll über sich verständigten, gänzlich bewußt gewordenen Geistes. Aber immerhin diese Notwendigkeit ist so stark mit

ethischem Ernst und idealer Gültigkeit der Kulturwerte gesättigt, daß ein gewisser Ausgleich auch hier als erreicht gelten darf. Man versteht insbesondere auch, weshalb bei Hegel das Vexierproblem des Marxismus, einen deterministisch notwendigen Aufstieg noch überdies als ethische Pflicht zu wollen und durch äußerste Anspannung des Willens herbeizuführen, fehlen kann und muß. Bei Hegel ist eben der Prozeß vollendet, während er bei Marx vor seiner wichtigsten Leistung erst steht. Deshalb geht bei Marx die Dialektik an diesem Punkte über zu einem Kantischen oder Fichteschen Sollen. Hegel dagegen hat diese Zweideutigkeit aus dem Moment und der Zukunft zurückverlegt in die Vergangenheit und begreift sie von seinem Standpunkt aus als Form des nun vollendeten Werdens. Es fehlt in diesem Reifestadium überhaupt jede Umsetzung der Selbsterkenntnis in Selbstgestaltung, weil sie nicht mehr nötig ist. Der gemäßigte Konstitutionalismus, den Hegel vertrat, ist der vollendete Staat der Freiheit nur, weil er die Organisation der Vernunft vom Standpunkt identitätsphilosophischer Notwendigkeit ist oder wenigstens als solche von ihm konstruiert wird.

Nimmt man all diese Voraussetzungen und Grundlagen zusammen, so ist leicht verständlich, daß die Krone eines solchen Geschichtsdenkens die Idee der Menschheits- oder Universalgeschichte ist. Diese liegt tatsächlich vor in den aus Kollegheften zusammengestellten »Vorlesungen über Philosophie der Geschichte«[119]). Es wird nun aber auch ohne weiteres verständlich sein, wenn man diese Geschichtsphilosophie nicht als Apriori-Konstruktion des Weltgeschehens, sondern als unter den höchsten Gesichtspunkten erfolgte Ueberdenkung der Ergebnisse der empirischen Forschung bezeichnet. Das Buch ist Auslese und Sinngebung gegenüber dem unendlichen Material unserer historischen, in kritischer Prüfung gesichteten Erinnerungen, kein Ersatz für geschichtliche Einzelforschung. Die Dialektik, welche teleologisch akzentuierte Notwendigkeit, aber keine alles aneinander reihende Kausalität ist, gestattet aus der Masse der Tatsachen der Völkergeschichte diejenigen herauszuheben, in

[119]) Sie ist als Reclamheft weit verbreitet; neuerdings hat G. Lasson eine stark erweiterte Fassung der berühmten »Einleitung« entdeckt und zusammengestellt: Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Leipzig 1917, Meiners Phil. Bibl. Bd. 171 a. Es ist doch wesentlich nur eine Verbreiterung des bisher Bekannten.

denen der innere kosmische Gehalt der Entwicklung sichtbar wird, und diese sichtbar werdenden Massen untereinander nach einer Regel der Wert- und Sinnsteigerung zu verbinden, die jenen kosmischen Sinn, die Einheit des lebendigen substantiellen Geistes in sich selbst und mit dem in ihm sich auswirkenden göttlichen Geiste, in steigender Klarheit bis zur vollen grundsätzlichen Bewußtheit sich entfalten läßt. Dabei braucht zwischen den einzelnen Höhepunkten gar kein empirisch-kausaler Zusammenhang zu bestehen, es genügt völlig der dialektisch-logische. Fast erschütternd ist die Enge der Auslese; wie wenig bleibt von der Welt als bedeutsam übrig! Und überwältigend ist in dem so herausgehobenen Völkerdasein der Gehalt und die Tiefe eines Sinnes, der immer derselbe ist, aber durch die Wandelungen in den Formen der Bewußtheit den Charakter immer neuen individuellen Reizes gewinnt. Heroisch und gewaltig ist der Schritt des Weltgeistes in diesen wenigen Grunderscheinungen, fast atembeklemmend in seiner mächtigen Steigerung. Und zugleich nirgends ein ins Persönliche verliebter Spiritualismus und Psychologismus, überall die großen Völkermassive als leidenschaftliche, vom Interessenkampf bewegte Mächte, die nur auf ihren Spitzen zu Persönlichkeiten aufragen, von denen aus dann wieder Licht und Klarheit auf das Ganze fließt. Kollektivismus und Individualismus ist für die Dialektik kein Problem. Es ist nicht nötig, die aus dem Wesen der Dialektik sich ergebende Gliederung der Entwicklung im einzelnen genauer wiederzugeben. Nur die Umrisse seien vergegenwärtigt.

Die Grundlage bildet der Uebergang aus der Naturphilosophie, wobei übrigens Hegel die Dialektik der Natur als Wiederholungen umfassend von der der Geschichte als auf das Einmalige gehend scharf unterscheidet, ein wichtiger Unterschied gegenüber Schelling und dem modernen Biologismus und Vitalismus. Die Dialektik der Natur bewirkt aber trotzdem schon die Auslese der Punkte, an denen das Reich des konkreten Geistes entstehen kann. Das Mittelmeer und die faktisch zu Europa gehörenden Ränder seiner Kontinente bedeuten das Prinzip der gemäßigten Zone, zu dem das Prinzip des die Aktivität befreienden und den Geist erweiternden Meeres und seit Hinzutritt des germanischen Nordens das Prinzip der Ausgleichung in großen, doch gegliederten Kontinentalflächen sich hinzugesellt. Damit hat die Natur den Ort vorbereitet, an welchem mit dem Griechentum der Geist

zu seiner ersten bewußten Selbsterfassung, individuellen Freiheit und organisierenden Tätigkeit sich befreien konnte. Der Europäismus ist damit der Kern der Weltgeschichte, für den die Despotien der orientalischen Strom- und Flächenstaaten mit ihrer Gebundenheit alles Individuellen in politischer und religiöser Substantialität nur erst das An-sich-sein aber noch nicht das An-und-für-sich-sein der Vernunft bedeuteten. Lediglich bei Persern und Juden, die darum auch in ihren religiösen Ideen zusammenwachsen, leuchtet die Individualität vorläufig und verheißungsvoll auf, aber noch ohne einen Halt in der Erkenntnis des Alls zu finden. Erst die Griechen sind also der Durchbruch in die freie Menschlichkeit, wo All und Individuum in ihrer inneren Einheit zu Bewußtsein kommen, aber freilich noch nicht in Gestalt der Erkenntnis, sondern in Gestalt der nur erst künstlerisch augenhaften Einheit des Allgemeinen und Besonderen, Endlichen und Unendlichen im Schönen. Die Griechen bilden darum in Wahrheit doch nur die erste Stufe, die erste Erfassung der konkreten dialektischen Weltvernunft, aber darum auch nur anschaulich und instinktiv, künstlerisch und schwach in der Organisation, hilflos gegenüber den Kämpfen, Gegensätzen und Leiden des Lebens. Der Ausgleich des Gegensatzes zwischen Allgemeinvernunft und Individualvernunft muß viel bewußter und schärfer in Angriff genommen werden. Das ist die Leistung des Römertums, des römischen Weltreiches, zu dem als sein Erzeugnis und Korrelat die Weltreligion des Christentums gehört. Damit erreichen wir die zweite Stufe. Hier wird die Allgemeinvernunft als Recht des Staates und die Individualvernunft oder Freiheit als juristischer Begriff der Persönlichkeit formuliert, damit der Begriff des Staates, das Zentrum der Freiheit, Vernunft und Kultur, der Unterbau und das Gefäß alles Geistes, geschaffen. Allein in diesem Staatsbegriff ist doch noch der unversöhnte, nicht voll überwundene Gegensatz von Staatseinheit und personaler Freiheit erhalten geblieben. Er wird bloß äußerlich-rechtlich gelöst durch die profane Versöhnung des Gegensatzes im Cäsarismus, der den Staat zusammenfaßt im Cäsar und den Bürgern ein universales und gleiches Bürgerrecht gewährt. Neben der weltlichen Lösung steht daher die tiefere religiöse des Christentums, das nur partiell mit dem Judentum zusammenhängt und in Wahrheit das Lebensproblem der römischen Weltzeit löst. Es steigert die Persönlichkeit durch Kampf und Leiden zur

höchsten Subjektivität, die eben dadurch über sich selbst hinausgetrieben wird und sich in der Hingabe an die Gottheit oder die Allvernunft von der Enge dieser Subjektivität sowohl erlösend befreit wie in ihr als einer gotterfüllten und aus der göttlichen Lebensbewegung hervorgehenden befestigt und vollendet. Es geht dadurch mit unendlichem Tiefsinn über die bloß schöne, kampflose und eben darum in letzter Linie oberflächliche Identität des Griechentums hinaus und vollendet die im Römertum begonnene Weiterentwicklung durch dialektische Versöhnung. Daher ist es die Religion und Gemeinschaft der ersten großen »Versöhnung«. Damit aber wird nun die Rivalität zwischen Staat und Kirche, Recht und Innerlichkeit, Welt und Gott gesetzt, also in Wahrheit der tiefste Gegensatz doch erst aufgetan. Eine dritte Stufe wird darum notwendig. Sie stellt sich dar auf dem Boden der neu sich dem Kulturkreis anschließenden Barbarenwelt, sowohl den nordisch-germanischen als den arabisch-islamischen, deren religiöses Prinzip dem christlichen ähnlich ist und deren Kulturgehalt gleichfalls aus der Antike stammt. Aber die letztere Gruppe vermag das Problem nur oberflächlich und vorübergehend zu lösen, die dauernde Lösung bringt der Germanismus in einer Arbeit von Jahrtausenden. Er reißt zunächst im Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum den Gegensatz bis in seine letzten Tiefen auf, überwindet ihn aber dann seit der Reformation und der modernen Philosophie in dem Begriff der konkret dem Weltlichen immanenten Vernunft oder des in die Vernunft hinein als mit ihr identisch versenkten Weltlichen. Das christlich-germanische, in Wahrheit philosophische Prinzip schafft damit den modernen Staat, der in der monarchischen Einheit seine Substanz, in der bürgerlichen Freiheit seine organische Gliedhaftigkeit zeigt und die innerste Einheit von Essenz und Existenz damit für immer aufrichtet. In diese Lebensform werden die europäischen Gründungen, wie das heute noch ganz koloniale Amerika, hineinwachsen. Jedenfalls die endgültige Stufe ist erreicht; das zeitlos mit sich selbst in aller Gegensätzlichkeit einige Vernunftwesen ist in seiner historischen Existenz als Staat der Freiheit und der Erkenntnis erschienen und bietet nunmehr Boden und Gefäß für die weitere Entwicklung des Geistes in Philosophie, Kunst und Religion. Diese weitere Entwicklung, die eine seltsame Vereinigung von hellenischem Stadtgeist, lutherischer Staatsreligion, individualisierter

Humanität und moderner liberaler Bureaukratie ist, ist zu denken als Verleiblichung des Geistes, Einheit des Staates im Geiste, individuelle Darstellung der Menschheit, schließlich als Menschwerdung Gottes, das Ideal Hölderlins und Stefan Georges, freilich zugleich in preußisch-theologischer Verkleidung. Damit hat dann die Welt noch Aufgaben genug [120]).

Damit ist in Wahrheit eine Reihe konkreter und realer historischer Probleme von der Dialektik her mit dem Eindruck rationaler Notwendigkeit und Folgerichtigkeit gelöst. Die Auslese der existenziellen Träger der essentiellen Vernunft ist in einem räumlich und zeitlich überaus begrenzten Sinne vollzogen. Die Mittelmeerkultur und die sie aufnehmenden germanisch-monarchischen Freiheitsstaaten Europas sind die einzige Existenz der Vernunft. Alles übrige ist Fehlbildung, Vorstufe, Material, unvollendeter Ansatz, steckengebliebene Entwicklung, Verschwendung der Natur oder besser der göttlichen Zeugungskraft. Der Europäismus ist der Kern der Geschichte, in ihm allein vollzieht sich der dreigliedrige Aufstieg der Geschichte. Damit ist dann auch das Problem des Verhältnisses von Europäismus und Orientalismus gelöst. Der letztere ist der »absolute Osten«, d. h. lediglich Voraussetzung und Vorstufe des Westens, Vorbedingung des Europäismus, ein noch völlig dumpfer, wenn auch beginnender Zustand der Vernunft. Damit ist dann zugleich die Einheitlichkeit der Weltentwicklung und die Zurückstellung des Orientalismus begründet, der runde Gegensatz gegen Schopenhauers gleichzeitig im Stillen ausgebildetes Geschichtsbild und gegen die Ansprüche der Orientalen. Ferner ist das Problem des Verhältnisses des hellenischen Humanismus zu der modern germanischen Welt gelöst, insofern die römische und die aus dieser erwachsene christliche Fassung der Persönlichkeit die bloß schöne Sittlichkeit der Griechen zwar aufnimmt, aber zugleich durch Kampf und Gegensatz, Versöhnung und Erlösung vertieft. Auch das Problem des Christentums in seinem Verhältnis zum Europäismus ist gelöst. Das Christentum ist ein organisches Erzeugnis des Europäismus selbst, gehört zum dialektischen Ergebnis des römischen Weltstaates. Christus und Cäsar, Gotteskindschaft und juristische Person sind Parallelen, gehören zusammen und bilden eine Stufe im Werden des Romanismus zum Germanismus

---

[120]) Dilthey, Jugendschriften S. 202.

hinüber. Ihre wirkliche innere Verschmelzung konnte aber freilich erst erfolgen auf dem frischen Boden des Barbarentums, der alles in sich aufnahm und aus eigener lebendiger Kraft zur Synthese von allem werden konnte [121]).

Niemand wird sich dem mächtigen Eindruck dieser Auslese und Sinngebung ganz entziehen können. Aber die ganze Bedeutung der Dialektik erhellt doch erst, wenn man sich klar macht, daß das nur ihre höchste, zusammenfassende Leistung ist. In Wahrheit erstreckt sie sich aber auch auf jedes Teilgebiet; jede Volksgeschichte, jede Kulturepoche, jede Biographie kann nach diesen Grundsätzen der Auslese und Sinngebung behandelt werden und gewinnt erst so die innere Einheit und die individuelle Lebendigkeit der Glieder zugleich. Hegel selbst hat nach diesen Grundsätzen die Sondergebiete der Rechts-, Religions- und Philosophiegeschichte behandelt und damit unauslöschlichen Eindruck gemacht. Die Dialektik ist dadurch, strenger oder loser, zu einem ganz selbständigen Prinzip historischer Forschung und Darstellung geworden, oft ohne Rücksicht auf ihre philosophische Begründung. Sie ist weitergewachsen über das System hinaus und ohne das System. Es genügt hier, an die großen bahnbrechenden Arbeiten zu erinnern, die in Wahrheit die moderne Geschichtswissenschaft erst begründet haben: Ferdinand Christian Baur und Vatke, David Friedrich Strauß und Bruno Bauer, Friedrich Vischer und Kuno Fischer, die Juristen Puchta und

---

[121]) Die starken formellen Konzessionen an die Theologie können dabei außer acht bleiben. In Wahrheit ist Hegels humanistisch erfüllte, staatlich organisierte, weltgestaltende und zugleich christlich vertiefte Vernunft weit über alle Kirchenlehre hinausgewachsen und die letztere wie bei Schelling in seinen »Vorlesungen über das akademische Studium« nur eine übel passende Hülle. In Deutschland war eben noch Kirche und Staat unlöslich verbunden, und wer die moderne Kultur rationalisieren wollte, mußte die Kirche mit rationalisieren. In jeder offiziellen Lehre gehörten beide zueinander, wie das ja auch Goethe als Kultusminister vertreten hat. Erst seit D. F. Strauß, Bruno Bauer und dem Jahr 1848 ist in Deutschland die Trennung der geistigen Entwicklung von der Kirche und der offene Ausdruck dafür eine Selbstverständlichkeit geworden. Man darf daher an Hegels theologisch-hieratischen Formeln nicht zuviel herumdeuten. In dieser Hinsicht ist Hegel ancien régime. Ihn aus einer Abhängigkeit von der Theologie verstehen wollen, ist m. E. grundfalsch; gegen Fueter S. 431, der Hegel überhaupt nicht aus sich selbst zu verstehen versucht hat.

Lorenz von Stein und so manchen andern [122]). Die Anglo-Franzosen von Voltaire bis Comte, Spencer und Taine gingen im engen Zusammenhang mit den politischen und sozialen Problemen ihrer Staaten andere und in ihrer Weise sehr erfolgreiche Wege. Aber auch sie sind, wie wir sehen werden, nicht ohne Einwirkung der Dialektik geblieben. Daß die deutsche Historie die Welt das historische Denken gelehrt, dankt sie, wenn nicht Hegel selbst, so doch seiner Epoche, deren Quintessenz er ja nur zu systematisieren und zu rationalisieren versuchte.

Vor allem aber darf man nicht vergessen oder verkennen, daß das größte Genie des spezifisch historischen Denkens, Leopold von Ranke, in Wahrheit von der Ideenwelt Hegels stark angeregt ist. Er gilt zwar im allgemeinen als Haupt der »deutschen historischen Schule« und wird mit dieser zusammen Hegel und seinem Kreise scharf gegenübergestellt. Von dieser Schule wird im nächsten Abschnitt zu handeln sein. Sie ist in Wahrheit von Rankes Universalismus, welthistorisch-konstruktivem Geiste und dynamischen Feingefühl sehr weit entfernt. Ranke gehört mit alledem und mit einer gewissen scharfen und klaren Rationalität nicht zu jenen Romantikern, die ihren Namen in erster Linie von Savignys rechtshistorischem Programm haben. Wie Hegel ein Stück des Rationalismus des 18. Jahrhunderts in die neue überrationalistische Logik hineinnimmt, so hat auch Ranke ein Stück der klaren Motivenforschung und hellen Durchsichtigkeit jenes Jahrhunderts erhalten. In all diesen Stücken steht er Hegel näher oder ist eine ebenbürtige, möglichst auf rein innerhistorische Logik aufgebaute Verarbeitung der großen auch von Hegel verarbeiteten Motive. Sein scharfer und wiederholter Protest ist bekannt, aber das ist die Undankbarkeit großer Söhne gegen ihre geistigen Väter, wie bei Hegel selbst oder Schleiermacher gegenüber Kant. Ranke verwirft die logische Rationalisierung der Dynamik durch die scholastische Gliederung, er verwirft die hinter allem Individuellen stehende und es entleerende Identität, er wendet sich gegen den spinozistisch-pantheistischen Geist des Ganzen und betont die schöpferische Spontaneität der endlichen

[122]) Ueber die Wirkung s. die eingehende Darstellung bei Rothacker, Einl. in die Geisteswiss. Sehr lehrreich ist noch heute F. Chr. Baur, Epochen der Kirchengeschichtsschreibung 1852. Interessantes noch betreffs der Autoren der Preußischen Jahrbb. u. deren Gründungszeit gibt O. Westfal, Welt- u. Staatsauffassung des deutschen Liberalismus 1920.

Kraft wie die Unerkennbarkeit der göttlichen Lebenseinheit, den künstlerischen und intuitiven, spezifisch historischen Charakter der Dynamik. Gewiß, und damit durchbricht er zweifellos das philosophische System, ja steht der Philosophie überhaupt als freier Künstler und historischer Realist skeptisch gegenüber. Aber was trotzdem geblieben ist, das ist die Atmosphäre der Dynamik überhaupt, die Verschmelzung der Gegensätze des Allgemeinen und Besonderen in dem Gang der Bewegung; das entscheidende Interesse an eben diesem Gang und seine Gliederung in Ideen oder Tendenzen, die jedesmal bis zum nächsten Knotenpunkt einheitliche und gliederbare, rhythmische Verläufe haben; der rein kontemplative, von jeder äußern Zweckhaftigkeit und von jeder Herausgestaltung der Zukunft aus der Vergangenheit — allerdings mit gelegentlichen Ausnahmen — abgewandte Sinn; der völlig theoretische, überschauende, in reine Universalgeschichte ausmündende Blick; die Verschmelzung von Individuum und Gemeinschaft in den Massenorganismen, die Verbindung von Macht, Größe und Leidenschaft mit einem geistigen Kulturgehalt, dessen Gefäß sie sind; die ganze Verbindung von konkretestem Realismus mit sublimster Geistigkeit; die aristokratische Auslese der Höhepunkte und der grundsätzliche Europäismus; die Zentralstellung und zugleich geistig-kulturelle Bedeutung des Staates, den er dann selber freilich mehr in der Weise der Diplomaten des ancien régime auffaßt. Man kann in alledem größere Aehnlichkeit mit W. v. Humboldt finden, aber das Hegelsche Einheitsstreben überwiegt doch [123]). Man wird daher hierin doch vor allem Geist vom Geiste Hegels erkennen, wobei die übrigen Zuflüsse Rankes hier nicht weiter besprochen zu werden brauchen. Soweit Rankes Geist die deutsche Historie bis heute beherrscht, ist auch sie von dem freilich immer dünner, unphilosophischer und haltloser werdenden Geiste Hegels mit erfüllt, und das macht ihren starken Unterschied gegenüber der soziologisch und kausalitäts-psychologisch ganz anders orientierten westlichen Geschichtschreibung aus, aber auch

[123]) Ueber Ranke s. die feinen Aufsätze A. Doves und das Buch von Diether, über die Meinecke in »Preußen und Deutschland« 1918, S. 361 ff. u. 402 ff. handelt. Auch Meinecke gehört zu den Denkern, die jener Dynamik immer von neuem nachgehen und sie mit dem Realismus der modernen Forschung zu verbinden versuchen. Im übrigen sehe man vor allem Gooch und Ritter über Ranke, sowie Ottokar Lorenz, Geschichtswissenschaft II 1891 S. 50 ff.

gegenüber der Organologie in der Weise Savignys, Adam Müllers und später Gierkes [124]).

Freilich deutet nun auch die Kritik Rankes die Bedenken an, die vom rein historischen Denken aus gegen Hegels Dialektik zu richten sind und zu denen die philosophischen Einwürfe noch hinzukommen, an denen das erkenntnistheoretisch-metaphysische System zugrunde gegangen ist. Sie lassen sich nach allem Bisherigen kurz zusammenfassen.

Hegel macht den Versuch, die Dynamik des Historischen und des Daseins überhaupt zu rationalisieren, die Geschichte zu logisieren. Und zwar geschieht das in einer doppelten Richtung: zunächst erkenntnistheoretisch und pantheistisch-identitätsphilosophisch durch die Verwandelung aller Realität in Geist und dann im weiteren Verfolg der Erkenntnistheorie metaphysisch-logisch durch den im Dreitakt verkleideten Monismus oder durch die hinter die dialektische Widerspruchslogik dann doch gestellte Identitätslehre. Nach beiden Seiten ergeben sich unerträgliche Gewaltsamkeiten und Verengungen, insbesondere eine ganz unhaltbare Rationalisierung der Dynamik.

In der ersten Hinsicht macht Hegel die Geschichte erkennbar nach dem Grundsatz, daß nur der Geist sich selbst und seine Hervorbringung versteht. So macht er denn den Menschen, die Geschichte und im weiteren Verlauf die Welt überhaupt zu einer Hervorbringung lediglich des Geistes, der seine eigene Einheit in der Auseinanderlegung der Gegensätze sowohl betätigt als wiederherstellt. Daß so der Geist in der Geschichte sich selbst versteht und sein eigenes Wesen darzustellen weiß, ist dann weiter kein erkenntnistheoretisches Problem. Er erkennt ja mit sich selber seine eigene Hervorbringung der ganzen Wirklichkeit. Unter dieser Bedingung kann die Wirklichkeit einfach und vollständig in die Erkenntnis und Darstellung eingehen, das Denken eine Wiederholung seiner selbst sein [125]). Von dieser Erkenntnis-

[124]) Das tritt bei Fueter und Below nicht genügend hervor, mehr bei Croce, Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, 1915.

[125]) Es ist das der einzige Fall, wo die Auffassung der Erkenntnis als Abspiegelung oder Abbild wenigstens einigermaßen möglich ist, was gegenüber der Umbildung der Dialektik bei Marx sehr zu beachten ist. Allerdings ist aber auch unter dieser Voraussetzung die wissenschaftliche Darstellung an allerhand Mittelglieder, Auslesen und Abbreviaturen, kurz anthropologisch bedingt und gebunden, was Hegel in der Theorie nicht beachtet hat.

theorie rührt nun aber der übermäßig einseitige und übermäßig spiritualistische Charakter dieser ganzen Geschichtsauffassung her. Man braucht nur die Tendenz des Geistes in seine Hand zu bekommen, um damit die ganze von ihm hervorgebrachte und in ihm konzentrierte Wirklichkeit zu erfassen. Und da die Tendenz des Geistes im Grunde nur die Bewußtwerdung des Geistes um seine Einheit in allen materiellen und psychischen, individuellen und kollektiven, praktischen und theoretischen Gegensätzen und Spaltungen ist, so wird die Geschichte im Grunde die Darstellung jener Tendenz zur Selbsterkenntnis der Vernunft als konkreter Einheit. Daß das der Komplexität, der materiellen Bedingtheit und den wirklichen und mannigfaltigen Interessen des geschichtlichen Lebens nicht gerecht wird, sondern alles das in einer gewaltsamen monistischen Tendenz teils verwischt, teils vergißt, das liegt auf der Hand. Hier ist der Widerspruch der empirischen Historiker und der Gegensatz der Soziologen und Marxisten voll berechtigt. Auch der Hegel in der Grundidee der Dynamik folgende Croce hat das klar ausgesprochen.

Noch schlimmer aber wirkt die Umbiegung dieser monistisch-spiritualistischen Erkenntnistheorie in eine Metaphysik, die nichts anderes ist als die Identitätslehre Spinozas, beweglich gemacht und dem konkreten Leben angenähert durch die Lehre von einer in dieser Identität von Geist und Natur enthaltenen Selbstentgegensetzung und ewigen Selbstvermittlung, innerhalb welcher letzteren die historische Vernunft der Menschen auf unserem Planeten ein bestimmtes Moment ist. Die Folge davon ist, daß die Veränderungen, Konkretionen, Individualisierungen in Wahrheit immer dasselbe gleiche eine und mit sich selbst identische Sein enthalten, das nur jedesmal in einer andern Form des Bewußtseins um sich selbst sich darstellt, sachlich aber immer dasselbe ist. Damit ist für die Kontinuität und die logische Notwendigkeit gesorgt, aber es wird damit doch auch trotz des ernstesten Willens zur Schätzung des Konkreten und Individuellen alle Wirklichkeit zum Schein. Tritt diese spinozistische Untermalung zutage, so wird die ganze großartige Gestaltenfülle Hegels zu Schemen [126]). Auch gibt es in diesem Prozeß, wo

[126]) Das ist die stets wiederholte Kritik Lotzes s. Mikrokosmus[3] III 33 ff. In der Tat hat das Individuelle bei Hegel einen doppelten Sinn: einmal den, Erscheinungsform und Durchgangspunkt der Ideen zu sein, wobei es gleich-

Anfang und Ende identisch sind, in Wahrheit kein Ziel. Nur das Ganze ist der Zweck des Ganzen, ein Schauspiel für die sich selbst genießende Gottheit und für den ihr nahe verwandten Philosophen. Für den gemeinen Sterblichen gibt es keine letzten Ziele und Werte außer dem Moment selbst, der ja auch schon auf seine Weise das Ganze ist. Das wäre der vollkommene Quietismus wie bei Spinoza. Und wenn der in diesen mobilisierten Spinozismus aufgenommene Gedanke des Zweckes und der Wertsteigerung stärker angespannt wird, dann ist es doch nur eine Steigerung der Bewußtheit, in der immer dasselbe gewußt wird, nur mit verschiedener Fülle, Klarheit und Tiefe. Es gibt nichts wirklich Neues und trotz aller Gegensätze keine Schöpfung. Es ist in Wahrheit nur ein Wechsel in der Form, und in diesem Formwechsel sind die menschlichen Leidenschaften und unmittelbaren Erlebnisse bloß die Hülle für einen in sie investierten und durch sie vorwärtsstürmenden Vernunftgehalt, den sie selber nicht kennen und höchstens in religiöser Ahnung spüren. Die Menschen erscheinen dann in der Tat als Marionetten, die einem Schauspiel dienen, von dem sie selber nichts wissen. Allerdings entsteht dieser Eindruck immer erst, wenn der metaphysische Gehalt und die logische Begründung der Dialektik geltend gemacht wird. Treten diese zurück und die antispinozistischen Elemente der Individualität, der Veränderung, des Emporstrebens, des Sollens und der rhythmischen Wertsteigerung in den Vordergrund, dann ergibt sich erst der wirklich lebendige Zauber dieses Weltbildes, aber doch zugleich ein tiefer Widerspruch gegen die spinozistischen Grundlagen. Wir haben das bei dem Begriffe der Freiheit schon deutlich gesehen und bei dem Abbruch der mächtigen Entwicklung in dem angeblichen gegenwärtigen Reifestadium der bloßen Kontemplation schon dunkel gespürt. Dieser Widerspruch aber löst die ganze Systematik, die ganze Rationalisierung der Dialektik aus der Idee des Einen und Notwendigen wieder auf. Neben dieser grundsätzlichen Unverträglichkeit des spinozistischen und des echt historischen Elementes stehen dann die oft hervorgehobenen Unmöglichkeiten

gültig ist, wieviel das Individuum von dieser seiner Funktion im Verhältnis zur Idee weiß, und zweitens den der konkret-individuellen Selbsterfassung der Idee in der Persönlichkeit, die sich als Ausdruck der Idee weiß und genießt und ihr Sondersein selbst metaphysisch empfindet. Von dieser Sonderheit der Individualitätsidee war schon bei der Wertlehre die Rede.

im einzelnen, in welche sich die doktrinäre Rationalisierung der Dynamik verwickelt. Die konträren Unterschiede werden nur allzugerne in kontradiktorische Gegensätze verwandelt, um sie auf eine Ebene zu stellen und dann aus einer gemeinsamen Wurzel erwachsen zu lassen. Umgekehrt werden Analogien und Aehnlichkeiten herbeigezwungen, um in ihnen die Identität zu gewinnen und damit die Kontinuität herzustellen [127]). So gibt es Künstlichkeiten über Künstlichkeiten, Gewaltsamkeit über Gewaltsamkeit. Und zum Ueberfluß kommt dazu noch das Schwanken zwischen der rein logischen Zeitlosigkeit des Prozesses auf der einen Seite und der konkreten Zeitlichkeit der endlichen Erscheinung dieses Prozesses auf der andern Seite, worin oft die ganze Chronologie zugrundegeht oder doch wenigstens in Unordnung kommt. Es ist sehr wohl verständlich, daß in den weiteren Fortbildungen der Geschichtsphilosophie an Stelle der rationalen Dialektik die Schopenhauersche Lebensidee immer stärker in den Vordergrund getreten ist. Sie ist von dem gleichen Gedanken des kontinuierlichen Flusses bestimmt, verzichtet aber auf dessen Rationalisierung. Wir werden das bei Nietzsche und Dilthey, Simmel und Bergson kennen lernen. Nur tritt dann freilich die Gefahr der völligen Steuerlosigkeit und des grundsätzlichen Irrationalismus ein, so daß für die Sicherstellung der rationalen Elemente in diesem Flusse doch wieder gesorgt werden muß.

Alles das ist denn auch oft und mit Recht gegen Hegel geltend gemacht worden. Aber es beziehen sich diese Einwürfe doch immer nur auf die Einbettung der Dialektik in eine derartige Erkenntnistheorie und Metaphysik des spiritualistischen Monismus und auf die daraus folgende Logisierung, ja Scholastisierung der Dialektik. Unangetastet bleibt der Kern der letzteren selbst, die Idee der historischen Dynamik rein für sich, die Auflösung des Individuellen und des Allgemeinen ineinander, die Einsenkung der pragmatischen Kausalitäten und persönlichen

[127]) Die Kritik von B. Croce S. 78 wendet sich vor allem dagegen, auch P. Barth, Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer 1890. Interessant ist auch die Kritik J. Plenges, der den dialektisch-logischen Zusammenhang nur als einen unter den vielen möglichen Formen des historischen Rhythmus bezeichnet (s. meine Studie »Plenges Ideen von 1814«, Braunsche Annalen für soziale Politik Bd. 5, 1917), daher von empirisch beobachteter Dialektik und im allgemeinen lieber von makroskopischer Methode spricht.

Zwecksetzungen in eine tiefere Schicht der eigentlichen Lebensbewegung, die sich in beiden nicht erschöpft und mit dem bloßen reflektierenden Verstande nicht aufgefangen und zergliedert werden kann [128]). Es bleibt die Möglichkeit und Notwendigkeit, den dynamischen Fluß zu gliedern, Knotenpunkte der Entwicklungen, Totalität und Rhythmus eines Zusammenhanges zu erfassen, die Gegensätze der großen sich folgenden Hauptgruppen kontinuierlich miteinander zu vermitteln und hinter allem Verschiedenen und Getrennten einheitliche Tendenzen aufzusuchen, letztlich möglichst große planetarische Gesamtzusammenhänge aufzurichten, aus denen alles einzelne sich erst erleuchtet. Diese Dynamik in ihrem Unterschied von der bloßen pragmatischen Motivenerklärung und der naturwissenschaftlich psychologischen Kausalität, also von der bloßen Reflexionsphilosophie, ist seitdem das eigentliche theoretische Geheimnis der Historie. Die Frage kann nur sein, ob es in andere logische und metaphysische Formen gefaßt werden kann oder ob es dem Instinkt des Historikers, »dem, wie Humboldt sagt, von Natur glücklichen und durch Studium und Uebung geschärften Blick des Geschichtsforschers« [129]), überlassen werden muß, der darin seine tiefste und eigentlichste Begabung hat.

3. Die Organologie der deutschen historischen Schule.

Die letzterwähnte Frage Humboldts deutet auf ein Verfahren hin, das neben der Hegelschen Schule geübt wurde und das man im allgemeinen als das der »deutschen historischen Schule« bezeichnen kann. Immerhin ist aber auch dieses Verfahren nicht ohne sehr charakteristische philosophische Voraussetzungen,

[128]) Das ist doch auch der Sinn der Unterscheidung Lotzes in seiner Logik² 1880 S. 243 ff., 251 zwischen dem allerdings »rätselhaften« Verhalten der werdenden Dinge und der Eintragung dieses Rätsels in die Begriffsbildung der Logik. Aber wodurch wird dann jenes Verhalten der Dinge erfaßt, wenn es im Begriffe nicht erfaßt werden kann und tatsächlich, wie Lotzes Bemerkung zeigt, durch ihn doch erfaßt wird? Lotze verweist auf die Metaphysik, auf eine Art metaphysischer »Anschauung« oder »Intuition«, die aber dann doch mit sehr kunstvollen Erwägungen zusammenhängt. Das Problem wird im folgenden immer neu auftauchen, vor allem bei dem Gegensatz Diltheys und der Neukantianer.

[129]) Ueber die Aufgabe des Geschichtsforschers, a. a. O. S. 25.

wenngleich es Hegels konstruktiv-logischem Geiste eine mehr lebensmäßig-anschauliche und künstlerisch-intuitive Art entgegenzustellen glaubte. Insbesondere tritt dieser Unterschied und mit ihm der Unterschied der beiderseitigen philosophischen Hintergründe in der Bestimmung und Handhabung des Entwicklungsbegriffes zutage, der sich auch nach dieser Seite hin als die historische Zentralkategorie erweist.

Um aber diesen Begriff genauer zu bestimmen, bedarf es einer strengeren Umschreibung des Begriffs der »historischen Schule«, als gemeinhin üblich ist. Viele denken dabei an die Romantik und ihre Nachwirkungen in der Historie im allgemeinen, andere vor allem an die beiden größten Bahnbrecher modernen historischen Denkens, an Niebuhr und Ranke. Andere wieder werfen sie bei dem heutigen Abstand der Zeiten gerne mit der Hegelschen Schule zusammen, indem sie die seinerzeit so leidenschaftlich empfundenen und ausgesprochenen Gegensätze für nebensächlich halten, und fassen die ganze antirevolutionäre, kontemplativ an den Fluß der Dinge sich hingebende und die Gegenwart aus der Vergangenheit verstehende und meisternde Denkweise als das Wesen der »historischen Schule« zusammen.

Nun sind aber zunächst die Unterschiede gegen Hegel in Wahrheit außerordentlich. Sie liegen in dem Verzicht, ja in dem Mangel des Bedürfnisses nach universalhistorischem, konstruktivem Zusammenschluß des Geschehens und vor allem in der Verwerfung der rational-dialektischen Elemente der Hegelschen Konstruktion, durch die sie allein zu einer universalen werden konnte. Die Männer der historischen Schule wollen mit ihrer historischen Schau dem vaterländischen Gegenwartsinteresse oder der Erneuerung durch humanistische Bildung dienen; sie erstreben nicht die objektive Kontemplation eines prinzipiell fertigen Entwicklungsganzen. Andererseits sind sie aber auch nicht mit der Romantik ohne weiteres und im allgemeinen in eins zu setzen, wie denn überhaupt die Romantik eine sehr komplexe Erscheinung ist und durchaus nicht auf eine einzige Formel geht. Die Schlegels, Novalis und die Frühromantiker sind etwas ganz anderes als die Spätromantiker und vor allem als die der historischen Einzel- und Realforschung zugewandten Historiker, die der Romantik in der Hauptsache zwar entspringen, aber den universalhistorischen, Weltentwicklung und universale Bilderfülle suchenden

Geist der von Philosophie und Poesie gleich trunkenen Anfänger durchaus nicht teilen. Insbesondere die Neigung des Auslandes, die deutsche Historiker-Generation jener Jahre als deutschen Pantheismus um dieses ihres Zusammenhanges mit der Romantik willen zu bezeichnen, ist nur sehr relativ richtig. Sie trifft nur den allerdings grundlegenden Gegensatz der kausal-soziologischen und der intuitiv-organischen Methoden, aber nicht den Kern. In Wirklichkeit bot jener Schule gerade der Pantheismus ein beständiges Aergernis und ein Hemmnis real-historischer und individualisierender Methoden; sie reduzieren ihn vielmehr auf eine etwas unklare Erfüllung der historischen Organismen mit einer sie erzeugenden und durchwaltenden Bildkraft und bestreiten ihn gerade im Interesse des Neuen, Schöpferischen und Individuellen für das Verhältnis der historischen Gebilde zum Allgeist und — hier freilich etwas schwankender — für das Verhältnis der Einzelindividuen zu dem die historischen Gebilde jeweils erfüllenden organischen Gesamtgeist. Mit Niebuhr und Ranke schließlich darf die Schule überhaupt nur vorsichtig in Verbindung gebracht werden [130]). Niebuhr ist der große Kritiker und philologische Erneuerer der Historie, außerdem ein Mann von Welt, ein Mann der Geschäfte und der nüchternen Weltkenntnis,

[130]) Ueber Niebuhr s. vor allem Gooch, der ihn als die Grundlage der modernen kritischen Historie Europas überhaupt behandelt. Ueber Ranke s. den vorigen Abschnitt. Es darf hier die in Berlin umlaufende Anekdote erzählt werden, Scherer habe Ranke bei seinem Antrittsbesuch über seine wissenschaftliche Herkunft ausfragen wollen, worauf Ranke etwas pikiert erwidert habe, er sei überhaupt viel selbständiger als die Leute annehmen. Im übrigen ist auch hier auf Gooch und Meineckes »Weltbürgertum usw.« zu verweisen. Rothacker in seiner »Einleitung usw.« beschäftigt sich hauptsächlich mit der H. Sch. und ihrem Verhältnis zu Hegel. Er faßt (S. 155) aber den Umfang der Schule zu weit, insbesondere findet er im »Politischen Gespräch« und »Einfluß der Theorie« (Rankes WW. 49-50) geradezu eine »klassische Programmschrift« der Schule, was er doch selbst S. 159 wieder einschränken muß. Das ist aber eine bedenkliche Verkennung der Sonderart Rankes, den mir auch Meinecke etwas zu sehr von der kontemplativen Seite zu nehmen scheint. S. dazu Ritter 412—429 über Rankes Maßstabidee. Auch die verschiedene Stellung zu dem Problem der Universal- oder Partikulargeschichte beachtet Rothacker viel zu wenig, und doch stecken gerade dahinter die schwersten Fragen, wozu Kärst, Studien zur Bedeutung und Entwicklung der Univ.-Gesch., HZ. 106, 1911 zu vergleichen ist.

bei dem man eine auf die theoretischen Fragen eingehende Metaphysik und Erkenntnistheorie überhaupt nicht suchen darf. Er ist der weltkundige Empiriker von großem Schnitt und hängt mit der Ueberlieferung der politisch geschulten englischen Historie zusammen, vor allem durch die Vermittelung der Göttinger, die die eigentliche, d. h. außerphilosophische Historie weithin und lange beherrschten. Und auch die andere Hauptanregung, die er verfolgte, die philologische Kritik F. A. Wolfs, lag außerhalb der Romantik und wirkte auf Niebuhr und dann durch diesen hindurch auf Ranke wesentlich im Sinne nüchterner empirischer Quellenmäßigkeit. Von der organologischen Schule her tragen beide, ebenso wie Wolf, nicht mehr als einen gelegentlichen Anhauch. Antirevolutionäre, historisch-konservative Anschauungen konnte man auch ohne alle Romantik und Organologie haben, wie Niebuhrs bewunderter Meister Eduard Burke zeigt, den die Romantiker erst romantisieren mußten, den aber Niebuhr sehr praktisch und politisch aufgefaßt hat. Niebuhr führt der deutschen — und vielfach auch der außerdeutschen — Historie einen wichtigen Antrieb der Kritik und der Tatsachenfeststellung, aber keine konstruktiven Ideen zu. Aber auch Ranke, der freilich viel näher mit dem Geiste der neuen Generation verbunden ist, steht doch durch seine nüchterne kritische Helligkeit und politisch-diplomatische Auffassung einerseits und durch seinen universalhistorischen, konstruktiven Zug und die vorsichtige Feinheit seiner dynamischen Verwebung von Allgemeinem und Individuellem recht ferne von der »historischen Schule«. Er ist deshalb im vorigen Absatz lieber an die Seite Hegels als eigentümlicher und selbständiger historisch-philosophischer Geist gestellt worden.

Will man daher das begrifflich-philosophische Element der historischen Schule in ihrem präzisen Sinne herausholen, so muß man den von Savigny gegebenen Winken folgen, von dessen historischer Rechtsschule ja die ganze Bezeichnung ursprünglich ausgegangen ist. Dann aber wird man ihr begriffliches Element vor allem in der Organologie und in der Organologie mit einem eigentümlichen Begriff der historischen Gemeinschaft oder des historischen Gegenstands auch vor allem einen solchen der historischen Entwicklung finden. Diese Organologie ist von der empirisch-biologischen Organologie der Comteschen und später Spencerschen Schule grundverschieden und hat ihr Zentrum

in den Ideen vom Volksgeist und dessen organischer Auswirkung. In diesen beiden Begriffen steckt auch der ihr eigentümliche Entwicklungsbegriff [131]).

[131]) Im weitesten Sinne faßt Dilthey den Begriff der historischen Schule, indem er ihr Niebuhr und Ranke, F. A. Wolf, Bopp und Dietz, schließlich die ganze (deutsche) Historie des Jahrhunderts zurechnet. Darin folgt ihm Rothacker. In der Identifikation mit der Romantik sind beide vorsichtiger und lassen aus ihr nur einen Teil der Motive stammen. Ganz mit der Romantik läßt sie G. v. Below, Die deutsche Geschichtschreibung, 1916, zusammenfallen, indem er auf die Romantik zugleich alles Gute und Konservative in der Historie zurückführt. Den Begriff der »deutschen historischen Schule« ignoriert dagegen beinahe völlig Fueter in seiner »Gesch. der neueren Historiographie, 1911, indem er die Fortdauer der Aufklärungshistorie betont. Dagegen weitet er nun den Begriff der Romantik in der Historie auf Thierry und Michelet, Carlyle usw. aus, indem er Lokalkolorit, Vorbild der Scottschen Romane usw. maßgebend für den Begriff sein läßt. Als »deutsche Schule« faßt sie Gooch, indem er Niebuhr, Wolf, Böckh, Otfried Müller, Eichhorn, Savigny, Jakob Grimm, die Monumenta Germaniae, Ranke und seine Schule, schließlich die preußische Schule zusammenfaßt und wesentlich durch das Interesse an der Historie um ihrer selbst willen charakterisiert. Eine Betonung nicht als Ausgangspunkt aller deutschen Historie, sondern als Uebergang zu einer realistisch-nationalen Politik mit Hilfe der Volksgeistidee gibt ihr Meinecke in seinem »Weltbürgertum«. — Daran haben sich nähere Untersuchungen über die Romantik nicht als Mutter der Historie, sondern der Politik und durch diese hindurch der Historie, d. h. einer politisch-realistischen Historie angeschlossen: Dombrowsky, Adam Müller, Die historische Weltanschauung und die politische Romantik, Z. f. ges. Staatswissenschaft 65 (1909), Kantorowicz, Volksgeist und historische Rechtsschule, Hist. Z. 108 (1911), Gunnar Rexius, Studien zur Staatslehre der historischen Schule, ebenda 107 (1911), Schmitt-Dorotić, Politische Romantik, 1919 und A. Pötzsch, Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung, 1917. W. Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, 1917, scheidet die Gruppen der reaktionären Romantiker F. Schlegel, A. Müller, K. v. Haller; die historischen Romantiker Savigny und Schleiermacher; die Frühromantiker im Stile Schellings. M. Ritter scheidet zwischen eigentlichen Historikern, die wie H. Leo nur teilweise von der Romantik berührt sind, und solche, die, wie Böhmer, sich ihr völlig ergeben haben. Die eigentlichen Historiker knüpft er über Niebuhr an das 18. Jahrhundert an. »Bei solcher Scheidung erscheint in der Entwicklung der Geschichtswissenschaft die Romantik als ein Seitenarm, der bald versandet.« — Man sieht, es fehlt an bestimmten Trennungskriterien. Ich benütze hier den Entwicklungsbegriff als solches, der die historische Schule von Hegel und den »eigentlichen Historikern«

Beide Worte nämlich weisen grundsätzlich auf eine allgemeinere Gedankenrichtung hin, auf den ganzen Gegenschlag gegen die rationale und lediglich abstrakt-normative Ideenwelt der französischen Revolution, auf die aus poetischer Romantik und philosophischer Mystik genährten Ideen vom Zusammenhang des Individuellen und Universalen, auf die politische Stille der Zeit nach den Befreiungskriegen, wo man die Substanz des Deutschtums und eine humanistisch geadelte Bildung des Bürgertums suchte. Diese Interessen und Ideen brachten Historiker und Juristen, Philologen und Theologen, Erziehungstheoretiker, Germanisten und Klassizisten in enge Verbindung. Das einigende Band ist die exakte kritische Einzelforschung und die Totalitäts- oder Organismusidee, die beide von diesen Forschern und Denkern eng verbunden werden und in ihrer Verbindung in der Tat hervorragende Leistungen hervorgebracht haben. Es ist der Begriff des Lebens an Stelle der Hegelschen Idee; des anschaulichen, an Stelle des konstruierten Werdens; eine vitalistische Entwicklungsidee verbunden mit den entsprechenden Werthaltungen. »Auf Schritt und Tritt begegnet man einem bestimmten System letzter Werthaltungen des Lebendigen und Eigentümlichen, des Organischen und Mannigfaltigen, Naturgemäßen und Echten, Ursprünglichen und Sittlich-Beharrlichen, des Altertümlichen und Ehrwürdigen, Freigewachsenen und Historisch-Gewordenen, Volkstümlichen, Nationalen, Sinnlich-Kräftigen und Anschaulichen, Besonnenen und Unwirren, einer Harmonie der Teile mit dem Ganzen, des Gehaltes mit der Form, sowie entsprechenden Abneigungen: d. h. aber zugleich einer von diesen Voraussetzungen getragenen universalen Geistes- und Geschichtsphilosophie« [132]). So sagt mit Recht ein moderner Darsteller, wobei nur das Wort »universal« in diesem Falle bloß die allgemeine Anwendbarkeit auf alle historischen Erscheinungen bedeutet, aber gerade nicht oder nur ausnahmsweise die Konstruktion des universalhistorischen Prozesses. Und ebenso ist es wesentlich richtig, wenn ein anderer Autor sagt: »In Winckelmann, Herder, F. A. Wolf, Friedrich Schlegel, W. v. Humboldt,

---

scheidet, ein Scheidungsprinzip, das von den Darstellern bisher wenig benutzt worden ist, nicht einmal von Rothacker, der doch stets sehr nahe daran heranstreift.

[132]) Siehe Rothacker S. 46.

Niebuhr und Savigny verehren wir jene große Heldenplejade, welche den Begriff der Entwicklung in die Weltbetrachtung eingeführt und so die Grundlage der deutschen Bildung gelegt hat«[133]). Nur müssen hier doch die einzelnen sehr viel schärfer gesondert werden und muß die Eigentümlichkeit des Entwicklungsbegriffes der organologischen Schule von dem der dialektischen sorgfältig geschieden werden. In dieser Scheidung liegen wichtigste, heute noch bedeutsame Probleme der historischen Logik, die sich heute im Gegensatze der Formdenker und Lebensphilosophen einigermaßen unter neuen Verhältnissen und mit neuen begrifflichen Mitteln wiederholen.

Diese Bedeutung läßt sich allerdings nur finden, wenn man den philosophischen Hintergrund aufsucht, den auch diese Schule hat. Er ist hier von vornherein viel unbestimmter und vielfältiger als bei der Hegelschen Schule, wie ja auch im Ergebnis eine viel geringere Geschlossenheit und begriffliche Strenge sichtbar wird. Diese Hintergründe werden erkennbar vor allem in Adam Müllers Jugendschrift »Die Lehre vom Gegensatz«[134]).

---

[133]) S. Karl Hillebrand, Zwölf Briefe eines ästhetischen Ketzers, 1873 S. 11. Darauf folgen bei H. freilich schwere Bedenken gegen diesen einseitigen Historismus, der die Produktionskraft und das Urteil lähme.

[134]) Erstes, allein erschienenes Bändchen 1804, heute eine bibliographische Seltenheit; sehr geistreich, aber teilweise völlig verworren und unausstehlich. Außerdem zahlreiche Belege bei Pötzsch, bes. ein Wort F. Schlegels: »Die Welt ist kein System, sondern eine Geschichte«, S. 52. Ueber das grundsätzlich genetische Denken ein Wort desselben S. 65: »Nichts ist unhistorischer als alle bloße Mikrologie ohne große Beziehungen und Resultate«. Freilich bei aller Betonung des Universalismus kommt es doch nirgends zur Konstruktion eines verbindenden Leitfadens, sondern die Schlegel und Novalis fallen immer wieder auf die einzelnen Kulturindividualitäten zurück, um sie an einem Totalitätsideal zu kritisieren und gleichzeitig aus sich selbst zu verstehen. Alles ist noch ganz chaotisch, eine Art Kaleidoskop-Idee. Der Grund der Chaotik liegt darin, daß das grundlegende, antinomische, sich gegenseitig bedingende Verhältnis von gegenwärtiger Kultursynthese und ihr entsprechender, aber auch sie begründender Konstruktion des universalhistorischen Prozesses wohl empfunden, aber nicht erkannt, geschweige aufgelöst ist; s. S. 96: »In echt romantischem Geiste fordert A. W. Schlegel von der historischen Darstellung, daß in den einzelnen Tatsachen vollkommenste Empirie, im ganzen aber Beziehung auf eine Idee herrsche. Denn auf dem Uebergang vom Wirklichen zum Notwendigen betreibe die Geschichte ihr Geschäft.«

Hier bezeichnet er sein ganzes Unternehmen als Synthese von Burke und Goethe, wie etwas ähnliches auch wohl schon von Novalis und noch eingeschränkter von Friedrich Schlegel gilt. Wichtiger noch fast sind die weiter genannten Namen: natürlich der »unvergeßliche Novalis« und F. Schlegel, aber auch Steffens, Ritter, Fichte; ferner interessanterweise auch Jacobi, der wohl nur wegen seines Sinnes für das Individuelle, Irrationale und Gefühlsmäßige in diese Gesellschaft kommt. Schleiermacher ist erwähnt; doch ist dessen Denkweise, soweit sie nicht streng philologisch orientiert ist, gerade in bezug auf den Entwicklungsbegriff ganz von Schelling bestimmt. Nicht genannt ist W. v. Humboldt, der damals noch diesen Gedanken fern stand und auch später den Zusammenhang mit dem auf ein rationales Normalziel losgehenden Kritizismus nie ganz verleugnet hat, der also nur als sehr selbständige und große Figur neben der Schule steht ähnlich wie Ranke neben Hegel. Am häufigsten genannt und am stärksten unterstrichen ist dagegen Schelling, wenn auch dessen damals noch sehr starre Idealitätslehre den

---

Oder S. 97: »Notwendigkeit und Freiheit, das historische Ganze und das konkrete Einzelne, Eigenwert und Entwicklungswert, die Menschheit und das Individuum stehen sich gegenüber. Wie können sich Freiheit und Natur, Philosophie und Geschichte, Wert und Wirklichkeit, das Bedingte und das Unbedingte durchdringen?« Pötzsch verweist als Lösung allein auf den Organismusbegriff, der doch eben gerade in Wahrheit nur Einzelorganismen und keinen Menschheitsorganismus mit einheitlichem Werdegesetz ergeben kann. »Es bleibt die anschauliche Irrationalität des Besonderen erhalten« S. 104 und die Synthese liegt nur in dem Begriff einer »Bildung«, die aus all diesen Organismen »der Bildung Strahlen all in eins faßt« 110. Also ein zyklisches Auf- und Abblühen der Kulturindividualitäten und die aus all dem sich bereichernde Bildung des betrachtenden Subjekts! — Klar ist nur der grundsätzliche Historismus als neues Prinzip des Weltverständnisses und der Erkenntnis des Menschen und der Werte; s. das Wort Wackenroders bei Walzel Deutsche Romantik [4], I 81 und vor allem die ausführliche und vollbewußte Darlegung Ad. Müllers in seinen »Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur« von 1806, Neuausgabe von Salz 1920, im achten Buch. Hier der Schluß S. 150: »Der wahre Geschichtschreiber ist Prophet und Historiker zugleich; gehorsames Kind der Vergangenheit, weil er die Zukunft väterlich beherrschen will.« Das ist in immer neuen Formen das Grundproblem des Historismus, das notwendig zur Universalgeschichte führt und dann auf den Unterschied des Empirischen und des Universal-Teleologischen stößt.

Verfasser zweifelhaft macht, ob er sich ganz dem historischen Denken mit seinen Gegensätzen anschmiegen könne. Das weist allerdings stark auf die Frühromantik, wenigstens auf Novalis und F. Schlegel hin. Bei diesen selber aber ist der konstruktive Historismus doch erst ein Gegengewicht gegen einen ursprünglichen schrankenlosen, poetisierenden Subjektivismus und Relativismus. Darf man ihre Ausgangspunkte in einem äußersten, ästhetisch mit sich und den Dingen spielenden Subjektivismus und in einem in alles sich versetzen könnenden, individualistischen Anarchismus bei pantheistischem Hintergrunde sehen, dann wird man auch ihr Streben nach Gegengewichten in der Entdeckung der historischen Gemeinschaften als individueller Organismen und des organischen Traditionalismus wohl begreifen können. Diese Gegengewichte sind dabei immer stärker geworden und haben von dem allgemeinen Gegensatz gegen den Geist des 18. Jahrhunderts den Weg zum besonderen Gegensatz gegen die französische Revolution gefunden. So sind sie die konservativen Revolutionäre des Geistes geworden, die eine neue Lebensordnung und eine neue Geschichtsauffassung aufbauen wollen und sich dazu die historischen Materialien von allen Seiten anregungsweise verschaffen, nicht am wenigsten von Burke, der auch für andere das große literarische Ereignis war, den sie aber sehr auf ihre Weise auffaßten. Sein Traditionalismus wurde zur organischen Lehre und seine relative Schätzung des Mittelalters zur Sehnsucht nach dem organischen Zeitalter. Erst durch die Loslösung und Verselbständigung der organischen Gemeinschaftsidee und der historischen Entwicklungsidee vom ursprünglichen Aesthetizismus sind sie überhaupt von allgemeiner Bedeutung für das historische Denken geworden, wobei es gleichgültig ist, ob diese Methode in Konservatismus, Katholizismus, Pietismus, Aestheten-tum oder Liberalismus und Demokratie ausmündete, was ja alles geschehen ist. Mit diesen methodischen Entdeckungen löst sich das historische Denken überhaupt von der Frühromantik, wenn auch sehr ungleichmäßig bei den einzelnen. In dieser Loslösung lag aber die Möglichkeit, daß auch ernsthafte und gediegene Forscher sich der von jener Phantastik mehr oder minder befreiten Methoden bedienen und dabei sehr fruchtbare Resultate gewinnen konnten. Eine solche Loslösung wäre aber allerdings nicht möglich geworden, hätte nicht ein aller philosophischen Begriffs-

mittel mächtiger Geist sich dieser Entdeckungen bemächtigt und ihnen eine allgemeine Begründung und Formulierung innerhalb eines großen Systems gegeben. Sie blieben auch so im Vergleich mit den Formeln Hegels noch lose und bestimmbar genug. Aber gerade das begründet ihre größere Nähe zur Anschaulichkeit und zur empirischen Forschung und konnte sie Köpfen empfehlen, die einer allzuscharfen Systematik abgeneigt waren, also vor allem auf das Anschaulich-Empirische gerichteten und doch der Begriffe und der Weltanschauung bedürftigen Historikern und Philologen [135]). Dieser Mann war Schelling.

Schelling wandte sich mit der ganzen Romantik zunächst, wenn man von dem Technisch-Philosophischen seiner Herausmauserung aus der Kantischen und Fichteschen Lehre absieht, grundsätzlich auf den Gedanken einer neuen Kultursynthese

[135]) Ueber die Loslösung des organischen Objektivismus vom romantischen Subjektivismus s. meine Studie »Die Restaurationsepoche am Anfang des 19. Jahrhunderts« in »Vorträge über wissenschaftliche und kulturelle Probleme der Gegenwart«, Riga 1913. Aehnlich konstruiert Schmitt-Dorotić, nur daß er die Entdeckungen der organischen Gemeinschaftsidee und der Entwicklung sehr viel geringer wertet. Im übrigen ist das Buch eines der bedeutendsten für das Verständnis der Romantik, leider erfüllt ihn ein dem Neukantianismus anscheinend nahestehender Moralismus mit stark parteiischer Abneigung. — Ueber das Verhältnis der Frühromantiker zu Burke s. bei Schmitt-Dorotić S. 117 einige Andeutungen. — Die Notwendigkeit, Früh- und Spätromantiker scharf zu unterscheiden betont vor allem Elkuss, Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung, 1918. Der Grund liegt in der von mir hervorgehobenen Wendung zur traditionalistischen Organismusidee und in der Verstreuung dieser Entdeckung auf die allerverschiedensten Geister und Interessen, womit die — freilich chaotische — Totalitätsidee der Frühromantiker aufgegeben wurde. Im übrigen verweist auch er auf die Romantik als die Quelle des Historismus, des genetischen und organologischen Denkens, die »verführerische Vorstellung, die alles Werden als Emanation eines beharrenden Seins auffaßt«, S. 101, die »Historisierung des Bewußtseins« S. 94, wobei er den Entwicklungsbegriff Schellings als entscheidend bezeichnet S. 103. — Für die Frage nach dem Ursprung der Organismusidee verweist Walzel, Deutsche Romantik, auf Hamann, Goethe, Herder und K. Ph. Moritz; auch er räumt Schelling (und Schleiermacher) einen festigenden Einfluß ein. Seine Heranziehung des Neuplatonismus für die Romantik ist ein unpsychologischer Einfall, da müßte man schon die christlichen Mystiker heranziehen. Aber gerade für Organismus und Entwicklung bieten diese Einflüsse direkt gar nichts. Das sind elementare neue Entdeckungen.

der Gegenwart. Gegenüber ihrem Spielen mit bloßen Möglichkeiten hat er freilich diese Möglichkeiten sehr viel fester und robuster zur Norm eines neuen Kulturzeitalters zusammengefaßt. Die Zusammengehörigkeit von gegenwärtiger Kultursynthese und historischem Denken, insbesondere Universalgeschichte, bewährt sich auch an ihm, während die Romantiker nach beiden Seiten hin zerfahren blieben, ehe ihnen Katholizismus oder Germanentum einen Halt boten. Schellings neue Kultursynthese sollte deshalb zugleich der Ausdruck der wesenhaft ewigen und zeitlosen Vernunftwerte sein. Praktisch und tatsächlich war sie wie bei Novalis die grundsätzliche Gegenstellung gegen Aufklärung und Revolution mit Hilfe des ästhetischen Pantheismus der damaligen deutschen Literaturblüte, wie sie in einer von Goethe erregten schmalen Bildungsschicht berauschend wirkte. Diese Kultursynthese ist demgemäß eine enge Verbindung von Kunst, Religion und Philosophie, die in der Kunst nach Kantischer und Schillerscher Lehre die Versöhnung von Geist und Sinnlichkeit, von Natur und Freiheit feierte und sie damit zugleich — das war der spezifisch romantische Einfluß — als jedesmal originelle und individuelle Verkörperung der tiefsten Einheit des Lebens an Stelle der alten Moral setzte. Es ist historischer Atem und historisches Bewußtsein in dieser ethisch-wissenschaftlich-künstlerisch-religiösen Revolution, die sich mit aller Grundsätzlichkeit dem Rationalismus der französischen Revolution gegenüberstellt und ihn bis auf seine Fundamente in der mathematisch-mechanischen Naturphilosophie hinunter austilgen will. War erst diese Wurzel vernichtet, dann schien auch der ganze abstrakte Individualismus, Utilitarismus und Moralismus der Sozialgestaltung abgeschnitten und verdorrt. Alles Soziale und Politische mußte sich dann umgekehrt von den überindividuellen, organischen und ästhetischen Werten der neuen deutschen Kulturidee aus als Kollektiv-Individualität in dem metaphysisch-pantheistischen Sinne dieses Begriffes organisieren lassen. Es ist eine phantastisch-rhetorische Utopie, die Wiedergeburt der Welt durch Kunstreligion. Diese neue Kultursynthese konnte überdies bei dem bereits überall lebendig gewordenen historischen Bewußtsein, bei dem Streit der großen Kulturprinzipien der Antike und des Mittelalters, des Klassizismus und der Romantik, des Ancien Régime und der Moderne nur

zugleich historisch begründet werden als das logisch geforderte Ergebnis der bisherigen geschichtlichen Entwicklung. Damit wurde die Utopie historisch und ein bischen pedantisch gelehrt. Dazu kam, daß der philosophische Gedanke selbst sich zu dem Grundsatz wandte, alle Wirklichkeit überhaupt als Geschichte des werdenden Bewußtseins, als allmähliche Hervorbildung der Einheit von Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt, Natur und Geist, Ideellem und Reellem, kurz als Geschichte des kosmischen Bewußtseins, zu betrachten, wie derselbe Schelling triumphierend formulierte [136]). So wurde die Utopie schließlich spekulativ und abstrus. Aus der neuen Kultursynthese stammt unmittelbar der Gedanke der sie tragenden und herbeiführenden kosmischen Entwicklung, eine Historie der Natur als Formung der Natur durch das Unbewußte und eine Historie der Kultur als Formung durch das Bewußte. So entsprang aus der Utopie der Entwickelungsbegriff, der nach konkret-historischem Material hungerte.

Soweit ist die Aehnlichkeit mit Hegel, der ja das gleiche Anregungsmaterial benutzte, groß, nur daß Hegel schon in der Kultursynthese das Politisch-Rechtlich-Rationale sehr viel schärfer betonte. Er war kein Utopist, kein Revolutionär und kein Rhetoriker. Aber wie erfaßt man diese Entwicklung? Da beginnen nun die Unterschiede gegen Hegels dialektischen Rationalismus. Da die Entwickelung die Einheit und Kontinuierlichkeit des geistigen Werdens ist, so erfaßt man sie nach Schelling mit den gleichen Mitteln wie die innere ästhetische Einheit der neuen Kultursynthese und den metaphysisch-ästhetisch-pantheistischen Hintergrund selber, nämlich durch intellektuale Anschauung oder reine Intuition. Solche Intuition steht dann dem kausalistischen, pragmatistischen, psychologistischen und motivenforschenden »Verstande« als Leistung der »Vernunft« grundsätzlich und allseitig gegenüber [137]). Der erstere kann und soll

---

[136]) S. G. Mehlis, Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799 bis 1804; treffend, aber leider zugleich eine Uebersetzung in die Rickertsche Wertphilosophie, bei der der Entwicklungsgedanke zur bloßen »Wertverwirklichung« wird. Außerdem E. v. Hartmann, Schellings philosophisches System, 1897. Die trotz allem nahe Verwandtschaft Schopenhauers und seiner Deszendenten mit Schelling wird weiter unten hervorzuheben sein. Hauptbuch sind die Vorless. über die Methode des akad. Studiums von 1902.

[137]) Ebenso denkt auch Humboldt, vgl. Spranger 269.

das Material beschaffen und vorbereiten, aber er bleibt an der Oberfläche und dringt nicht in das innere Gesetz der Bewegung ein. Aber während nun Hegel die »Vernunft« rationalisierte und als tiefere, die Gegensätze logisch vermittelnde Ratio aufdeckte und dadurch den gesamten Welt- und Geschichtsprozeß doch wieder rationalisierte, bleibt Schellings Vernunft bei der genial verstehenden Anschauung, die den inneren Rhythmus oder die Struktur jedesmal einigermaßen rhapsodisch aus den der Anschauung sich darbietenden historischen Einzelgebilden herausschaut und die Dialektik nur gelegentlich als eines der Elemente jenes Weltenrhythmus ohne viel logische Umstände aufnimmt. Die Entwicklung wird erschaut durch Einfühlung, durch Hermeneutik, durch originale Sinndeutung, die nur dem Genie des Verstehens gelingen kann und die ein Schleiermacher dann auf philologische Regeln der »Hermeneutik« zu bringen suchte. Eine verstehende, anschauliche, exakte Phantasie der Einfühlung und Deutung ist das Organ zur Erfassung der historischen Gegenstände, deren Abgrenzung gegeneinander die gleiche Anschauung unmittelbar regeln zu können schien. Diese Gegenstände gipfeln in den großen repräsentativen Persönlichkeiten, die aber doch nur das Unbewußte des ganzen von ihnen beherrschten Kreises zu Erlebnis und Bewußtsein bringen. Diese Gegenstände sind also Kulturindividualitäten, in denen das Allgemeine und Besondere jedesmal auf eine völlig individuelle Weise verbunden und daher nur für eine ästhetische Vernunft durchdringbar ist [138]). Die

[138]) Noch die — übrigens unbedeutende — Jugendschrift von Gervinus über »Historik« 1837 steht auf diesem Standpunkte der Vernunft-Kunst oder Kunst-Vernunft, beruft sich dafür aber lieber auf Humboldt, was in der Sache keinen Unterschied macht, da Humboldt sich Schelling hierin angeschlossen hat; vgl. Spranger, Humboldt S. 196 f., 200 f., 264—267; auch desselben Aufsatz über Humboldts Abhandlung von der Aufgabe des Geschichtschreibers und ihr Verhältnis zu Schelling, H. Z. 100. Gervinus läßt die ältere Historie dem naiven, die neuere reflektierende dem sentimentalischen Zeitalter angehören und fordert für die Zukunft eine philosophisch-künstlerische Geschichte. S. 65: »So nämlich wie der Künstler auf eine Urform des Körpers, der Dichter auf den idealen Typus eines Charakters zurückgeht, so soll der Historiker die reine Gestalt des Geschehenden erkennen lernen, um aus den anhängenden Zufälligkeiten das wahrhaft Wichtige kühn und sicher herauszuholen. Wichtig aber ist in der Geschichte, was sich einer

Stoffe des Chronisten und die Ergebnisse der historischen Kritik müssen von der »historischen Kunst«, d. h. eben jenem Vermögen der organischen Zusammenschau, geformt werden. Es sind Gedanken, wie sie später Dilthey, nur mit größerer Aengstlichkeit gegenüber moderner Soziologie und Psychologie, erneuert und an den nüchterneren, philologisch gerichteten Schleiermacher angeschlossen hat, oder, wie sie bei gründlicher metaphysischer und Wertskepsis Spengler zu einer pflanzenhaften Morphologie der Weltgeschichte verarbeitet hat. Hegels Gegensatz in der Betonung von Vernunftgesetz und rationalem Ziel zeigt sich an diesem Punkte gleichfalls deutlich, indem er den schärfsten Unterschied zwischen Natur und Geschichte macht, während Schellings Organologie wie die moderne Biologie gerne von den Naturorganismen zu den Kulturorganismen kontinuierlich aufsteigt. Das gibt seiner Methode heute, wo die Biologie so starken Eindruck macht, ein Uebergewicht gegen Hegel, wie man an der Methode Bergsons sehen kann.

Von solcher Anschaulichkeits-Methode aus ergeben sich nun freilich zunächst nur Einzelkreise und Einzelgebilde der historischen Entwicklung, einzelne in ihr irgendwie zusammenhängende historische Gegenstände. Das ist natürlich. Denn die Anschauung haftet am Konkreten und Umgrenzbaren. Aber wie kommt es

---

historischen Idee anschließt«. Folgt S. 66 die Verweisung auf Humboldt. Die Ideen erscheinen auch als Nationalgeist. Diese Methode sei allerdings nur auf geschlossene und vollendete Kreise sicher anzuwenden. S. 77: »Auf den Gedanken Weltgeschichte zu schreiben, wird der kunstsinnigste Historiker am spätesten verfallen, und sie sind auch meist die Unternehmungen der schwächsten Köpfe«. Am Schluß die bekannte Forderung der Wendung zu einer realen und nationalen Politik: »Am wenigsten haben wir unter diesen Umständen eine Nationalgeschichte, von der aus vielleicht jede echte Geschichtschreibung sich erst begründen sollte«. Darauf folgt aber sofort wieder der romantische Universalismus und die Geschichte als universales Bildungsmittel, das alles »im Fluß« und in »Gemeinschaft mit dem Ganzen« zeigt, also die Kaleidoskop-Idee. S. 85: »So in die Mitte gestellt, um sie zu meistern, sollte der Geschichtschreiber selbst ein Abbild der Menschheit sein.« Man sieht die Spannung zwischen Organologie und Universalgeschichte und den Zusammenhang der Lösung dieses Problems mit der partikularen oder universalen Wertidee, auch den bevorstehenden Ausweg aus dieser Spannung durch entschlossene Zuwendung zur Nationalgeschichte und politischen Werten.

von hier aus zu einer Gesamtentwicklung? Das ist in der Tat von diesem Standpunkt aus das schwierige Problem. Schelling selbst war durch den Gedanken seiner allumfassenden und normativen Kultursynthese, seiner geistigen Revolution, zu einem solchen vorwärtsgetrieben. Aber da ist es nun charakteristisch, wie unsicher und verzettelt dieses Ziel von einem solchen Standpunkte aus erreicht werden konnte. Die Entwicklung zerfällt nämlich für Schelling von Hause aus in drei parallele Stränge, die Entwicklung von Recht und Staat, von Religion und Philosophie und von Kunst und ästhetischem Bewußtsein. Sie verläuft auf jedem dieser Stränge überdies sehr ungleich und die Ergebnisse dieser drei Stränge werden nur in dem Ergebnis der gegenwärtigen Kultursynthese, nicht aber jeweils auch in den einzelnen historischen Gebilden zusammengefaßt. Es gilt also nur von jedem einzelnen dieser drei Gebiete eine philosophische Entwicklungsgeschichte zu geben, die das allmähliche Hervortreten der »Momente« des jeweiligen Gebietes und deren schließlichen Eintritt in die ideale Gegenwarts- und Zukunftssynthese schildert. Dabei werden die innerhalb jeder Reihe aufeinander folgenden Momente nicht deduziert und ihre Folge als logisch notwendig erwiesen, sondern aus dem Ergebnis heraus in einer teleologischen Reihe angeordnet unter der Annahme, daß eine Art Vorsehung oder ein unbewußter Trieb des Werdens sie in dieser Reihe auch tatsächlich hervorbringe. Wo Schelling an der Erreichbarkeit der Synthese in der Zukunft zweifelt und an die ideale Schönheit und Harmonie des Griechentums denkt, da wird er tragisch und leise pessimistisch. Wo er dagegen die christlich-romantische Periode für die Vorbereitung einer neuen großen Synthese hält, da wird er zukunfts- und vernunftgläubig. Aber einen wirklichen Anstieg zu diesem Ziele durch die Konstruktion der einzelnen historischen Kultur- und Staatseinheiten als eines immer neuen und ansteigenden Ausdrucks der Einheit der Vernunft versucht er gar nicht. Darin ist er von Hegel grundverschieden. Soweit die historischen Einzelgebilde in Betracht kommen, verselbständigen sie sich immer wieder für die auf das Konkrete gerichtete Anschauung und verlieren das Interesse für das Ziel der idealen Kultursynthese. Er ist im Grunde poetisierender Naturforscher. Von diesen Einzelkreisen spricht er dann nur in allgemeinen Wen-

dungen, da ihm persönlich das historische Talent im Grunde fehlt. Er nennt sie Potenzen oder Stufen und bezeichnet sie als jedesmal individuelle Einheit und Ausdrücke der Vernunft, die nur durch künstlerische Intuition erfaßt werden können und die jedesmal eigentümliche Synthesen der Polarität von Geist und Natur darstellen. Der Auftrieb von Potenz zu Potenz, von Stufe zu Stufe, von Organismus zu Organismus liegt dabei nicht in einer logischen Natur der Bewegung wie bei Hegel, sondern in dem Streben der Identität aus dem dumpf unbewußten in den immer klareren und bewußteren Zustand der Selbsterfassung, also in einem teleologischen Grundtrieb des organischen Universums. Es ist mehr die Lebens- und Willensidee wie bei Schopenhauer und Ed. v. Hartmann. Es bleibt etwas Vegetatives und Animalisches auch in der Geistesentwicklung, wodurch sie freilich leichter anschaulich wird.

Der Zusammenhang zwischen den historischen Einzelgebilden und der universalhistorischen Gesamtidee und Zielsetzung ist hier Hegel gegenüber sehr viel lockerer. Dies ist für unser Problem der Haupteindruck. Die größere Anschaulichkeit und Lebensmäßigkeit der Entwicklungsidee ist erkauft durch ihre Zersplitterung und durch den Mangel eines festen Zusammenhangs zwischen idealem Ziel und historisch-konkretem Weltlauf. Es ist daher wohl begreiflich, daß Schellings späteres Denken als »Philosophie der Freiheit« die bunte Realitätswelt nicht mehr einfach als Ausdruck des Absoluten, sondern als Abfall von ihm begreift und das Ziel der idealen Kultursynthese nicht mehr aus dem Entwicklungstriebe geradeaus, sondern nur erst vermittelt durch einen in der Entwicklung wirkenden Drang zurück zum verlassenen, aber durch den Kampf mit Abfall und Selbstvergötterung bereicherten Ideal konstruiert: Dinge, die Gegner Hegels wie Stahl und Heinrich Leo sich nicht vergebens gesagt sein ließen und denen sie ihren stärkeren historischen Realismus verdanken. Ebenso begreiflich ist es auch, daß zum Schluß in Schellings »Philosophie der Mythologie und Offenbarung« das universale Endziel nicht mehr in der jugendseligen Erwartung einer ästhetischen Kultur und eines ästhetischen Staates erscheint, sondern als Summierung aller Werte um das Zentrum der großen Geisteskirche der Offenbarung herum. Es ist das gleiche Motiv, das andere geradezu zum Katholizismus oder

zur protestantischen Orthodoxie geführt hat und heute noch führt. Der Bankerott der romantischen Kulturrevolution in dem Zeitalter Metternichs und des Biedermeiertums und der Druck des wiederaufstrebenden Liberalismus hat die logischen Möglichkeiten zu dieser Umbildung der Konsequenzen, die in dem System als solchem bereit lagen, freigelegt und den greisen Schelling an die Seite Friedrich Wilhelms IV. gerückt.

Den festen Zug einer historischen Methode und eines organologischen Entwicklungsbegriffes, wie sie trotz allem Schelling ausgearbeitet hat, spürt man nun bei den Männern der historischen Schule, die als wirkliche Historiker und Philologen aus der Romantik heraustreten und dabei sich als von diesem organologischen Entwicklungsbegriff getragen erweisen. Freilich nachdem der Rausch der Frühromantik und auch der der Befreiungskriege verschwunden war, sind sie erst recht weit entfernt von dem Gedanken einer Kultur-Revolution und des Jung-Schellingschen idealen Weltzieles, eben deshalb auch von den Zielen des universalhistorischen Gedankens. Sie wenden sich von vornherein auf einzelne Entwickelungskreise, möglichst nur den eigenen deutschen und etwa den philhellenischen, allerdings unter gleichzeitigem Vorschweben eines universalhistorischen Bildes, innerhalb dessen die Einzelgestalt steht, das aber nur sehr selten ausgeführt wird. Sie sind nicht selbst Romantiker, sind nur von der Romantik angeregt, von Schellings vitalistischer Methode mittelbar oder unmittelbar berührt. Nur in dem einen Punkte zeigen sie, wie Schelling selbst, restlos den romantischen Geist: in der radikalen Historisierung des menschlichen Bewußtseins, ja der Welt überhaupt. Der Historismus ist nirgends so sehr als alles durchdringendes und tragendes Prinzip anerkannt und auf seine letzten Konsequenzen einer nur anschaulichen, überall sich einfühlenden und hingebenden Erfassung des Lebens als Leben gebracht worden. Im übrigen aber wird der romantische Irrationalismus zur feinfühligsten Empirie, in der Allgemeines und Besonderes sich für die Anschauung, und nicht den Begriff, möglichst durchdrungen zeigen. Es entsteht von hier aus heute noch geradezu die Frage, ob überhaupt ein spezifisch historischer Entwicklungsbegriff über das hinauskommen und weitere logische Klärung erwarten könne. Man kann immer weiter gehen in der empirischen Vorsicht und Kritik, in der Prüfung der konstruierten Entwick-

lung an den nachweisbaren psychologischen Kausalzusammenhängen, aber ihr Grundzug scheint sich gegen die Dialektik und gegen den kausalen Soziologismus gleicherweise zu behaupten: das jeweilige Werden des Lebens ist nur durch eine intuitive Einfühlung in das jeweils besonders gerichtete, gebrochene, verflochtene und sich immer wieder irgendwie durchsetzende Allgemeine zu fassen, das als Historisch-Allgemeines zugleich ein Metaphysisch-Individuelles und der organischen Lebenskraft verwandtes ist. Es ist keine eigentliche Dialektik, aber eine Sinneinheit und ein Rhythmus des Werdens, in welchem die gegenseitige Hervortreibung von Gegensätzen und deren Verschmelzung eine große, aber keine ausschließliche Rolle spielt.

Die von solchen Gedanken erfaßten Historiker werfen sich naturgemäß darum auch weniger auf die politisch-militärisch-diplomatische Historie, wo die Rolle der persönlichen Entscheidungen und des Zufalls, eben damit auch der gefälschten und interessierten Traditionen am stärksten ist. Sie suchen lieber die Gebiete der Geistes-, der Sprach- und Institutionengeschichte auf, in denen sich die Macht des Allgemeinen stärker und unverfälschter zeigt und zwingen die staatlichen und politischen Historiker zunehmend die letzteren Interessen mit den ersteren zu verbinden oder in sie einzubetten, wie dies unverkennbar das Bestreben Rankes und Heinrich Leos und dann später noch Droysens, Sybels und Treitschkes ist und bei Erdmannsdörffer und Dilthey geradezu wieder zur Hauptsache wird. Die Bahnbrecher solcher Methoden und Problemstellungen sind nun aber die von Schelling und der Romantik angeregten Erforscher des »Volksgeistes« und seiner Manifestationen. Diese Bedeutung kann ihnen durch keine Abneigung gegen Romantik und Begriffshypostasen genommen werden. Sie sind die eigentlichen Väter eines kultur- und geistesgeschichtlichen Denkens und haben das Problem des Verhältnisses des Geistes zu den politischen und soziologischen Unterlagen bereits tiefsinniger aufgeworfen als der neben ihnen beginnende französische Sozialismus, der freilich dabei praktisch eine ganz andere und fortschrittlichere Stellung zu den modernen soziologischen Unterlagen nahm.

Die einzelnen Historiker können hier naturgemäß nicht analysiert werden [139]). Es können nur die bekanntesten und

[139]) Immer noch am besten mit dem Scharfblick des Distanz besitzenden

frühesten angedeutet werden. Am stärksten tritt Savigny hervor, der Geschichte und Wesen des Rechtes ganz von diesen organologischen Voraussetzungen aus versteht, aber gerade, indem er das römische Recht nicht auf seinem Ursprungsboden, sondern in seinen Fortwirkungen untersucht, zugleich dem empirisch-kritischen Geiste den stärksten Einfluß einräumt. Neben Savigny steht der Erforscher des deutschen Rechtes, K. F. Eichhorn, auch er nur ganz allgemein getragen von der organischen Theorie und von ihr aus der eingehendsten empirischen Forschung zugewandt. Mit Savigny eng verbunden ist Jakob Grimm, der die Geschichte der deutschen Sprache in einem ganz ähnlichen Sinne auffaßt, sie mit der von Recht und Institutionen eng verbindet und das historische Gefühl sozusagen in seiner Reinkultur darstellt, ohne übrigens den Uebergang zu eigentümlichen Gestaltungsproblemen der Gegenwart zu leugnen [140]). Hierher gehört auch Boeckh, dessen großer Plan, den Hellen zu schreiben, in den gleichen Gedankenkreis fällt und der mit der Geistesgeschichte die ökonomisch-soziale zu verbinden bereits für die Aufgabe der neuen Historie hält. Sein Plan ist von Otfried Müller großartig fortgesetzt worden, wie der Grimms von Müllenhoff, womit die Annäherung an die heutige Historie und Philologie schon eine stärkere wird.

Besonders hervorzuheben ist Adam Müller sowohl um seiner eingehenden Erörterungen der Methode als um seiner

Ausländers ist die Darstellung von Gooch; Roscher über Ad. Müller, Die romantische Schule der Nationalökonomie, Z. f. ges. Staatswissenschaft 1870. Im übrigen zeigt Rothacker spürend und tastend den Umkreis der in Betracht kommenden Autoren bis auf Viktor Hehn, Lagarde und den Rembrandt-Deutschen, Elkuss bis auf Radowitz und Gierke.

[140]) Vgl. J. Grimm, »Kleinere Schriften« Bd. 8, 6 ff. (Vorrede zu den »Altdeutschen Wäldern«): »Wir erkennen eine über alles leuchtende Gewalt der Gegenwart an, welcher die Vorzeit dienen soll, gleichwie die edelsten Menschen des Altertums darum nicht tot heißen können, weil sie uns noch durch die Erinnerung bewegen. Wer diese Beziehung auf das Leben leugnen wollte, der nähme die Belehrung der Geschichte hinweg und setzte diese alten Gedichte wie eine unzugängliche Insel aufs Meer, wo die Sonne umsonst ihr Licht ausbreitete und die Vögel ungehört sängen.« Bemerkenswert ist, daß Michelet in seinen Briefen an Grimm sich in den Unterschriften mehrfach als »Traducteur de Vico« bezeichnet. Siehe Ungedruckte Briefe an J. Grimm bei Hübner, »J. Grimm und das deutsche Recht«. S. 168.

Ergebnisse willen. Er hat die Verbindung der neuen Geistesgeschichte mit dem soziologischen Realismus für sein besonderes Problem gehalten und die Methoden der Organologie als »gegensätzische Methode«, als Entgegenstellung der synthetisch-dynamischen Idee gegen den abstrakten und mechanisch zergliedernden Begriff, grundsätzlich entwickelt. Er ist am meisten von allen Romantiker gewesen und geblieben und wagt sich demgemäß auch am weitesten hinaus in universalgeschichtliches Denken, verfällt aber auch dabei am meisten der Rhetorik und spielerischen Konstruktion, geht am wenigsten in die eigentliche historisch-philologische Forschung hinein. Aber er gibt trotz alledem dem organologischen Grundgedanken, der Konstruktion aus Polaritäten und Synthesen, eigentümlich scharfsichtige Wendungen und, indem er den Staat als den eigentlichen Zentralorganismus betrachtet wie sonst nur Hegel, kommt er über den verschwommenen vegetativen Nationalismus und über die Träumereien vom ästhetischen Staat zu einer sehr realistischen und historisch wirksamen Staatslehre, die der Rankes nahesteht. Der Staat ist ihm als solcher Zentralorganismus, auch das Zentrum der Geschichte, ein Erzeugnis fortgesetzter Kämpfe und Synthesen, unter denen die mit den ökonomisch-sozialen Grundlagen bei ihm sehr stark betont sind. Auf den sehr realistisch verstandenen Staat sind dann die übrigen Kultursysteme erst begründet, wobei es zur Vorausnahme des Marxistischen Unterbau-Ueberbau-Problems kommt, freilich um es in einem sehr spiritualistischen Sinne zu lösen. Das Problem seiner Staatsphilosophie ist dann weiterhin ein vergleichend-geschichtsphilosophisches: aus der Geschichte durch Ueberblick und Vergleichung, vor allem durch Einsicht in die Entwickelungsfolge der Staatsorganismen den Maßstab für die gegenwärtige und zukünftige Gestaltung des Staates zu gewinnen, welcher Maßstab nur aus der Einsicht in unsere Stellung innerhalb der Entwicklung gewonnen werden könne, da es in Natur und Geschichte den absoluten, außerhalb der Bewegung befindlichen archimedischen Punkt nicht gebe. Die logische Konstruktion dieser auch bei ihm mehr künstlerisch geschauten und genial-souverän behaupteten Entwicklungen gibt er freilich nur mit seinem kahlen gegensätzischen Prinzip, das Hegels Dialektik und Schellings Polaritätslehre nahekommt, aber nirgends logisch durchgebildet

und nirgends mit der konkreten Anschauung in ein innerliches Verhältnis gesetzt ist und überall zu der Synthese oder dem Organismus eilt, die dann oft leer und abstrakt genug sind. Da kommen dann die Spielereien und sophistischen Redekünste, die an diese leeren Stellen das Beliebigste hineinzaubern und die gegensätzische Methode mit allerhand Gerede tothetzen. Immerhin versucht doch auch er die eigentlich historische Erkenntnis auf eine intuitive Vernunft im Gegensatz gegen den zergliedernden Verstand zu begründen und diese Vernunft wenigstens einigermaßen im Sinn einer neuen Logik zu logisieren. Daß er dabei materiell zu einer sehr konservativen, mittelalterlich-ständisch gefärbten und zugleich modern realpolitisch-national gesinnten Staatsauffassung kommt, ist eine Sache für sich. Auch daß die Konstruktion der Entwicklung bei ihm noch weniger als bei Schelling einen durchwaltenden Auftrieb und vollends kein logisches Fortschrittsprinzip in der Weise Hegels hat, sondern an dessen Stelle sich auf die Vorsehung beruft, ist eine sehr persönliche Wendung des Grundgedankens und hängt mit seinen stark religiösen Neigungen zusammen. Methodisch bedeutsam ist aber wieder die Gewinnung des Endpunktes für die Gegenwart. Dieser muß in einer absoluten und endgültigen Synthese liegen, die eben deshalb nicht aus der natürlichen, ihrem Wesen nach relativistischen Lebensbewegung stammen oder hervorgehen kann, sondern nur aus Offenbarung, Autorität und Menschwerdung Gottes. So war das Altertum die rechtliche Entfaltung des Privatlebens, das Mittelalter die Entstehung korporativer, überprivater Staaten, in denen der soziologische Impuls des Christentums bereits wirksam, aber nicht vollendet war. Nach dem modernen Rückfall in Heidentum, Privatrecht und Privatmoral, womit auch die Sünde und endliche Selbstversteifung als Ingredienz in die Entwicklung aufgenommen ist, sei es die Aufgabe der Gegenwart, entsprechend der allgemeinen Katastrophe dieses modernen Systems die christliche Staatenwelt, die Erweiterung Christi zu einem System kämpfender und im Kampfe Gesetz, Recht und Frieden erzeugender, um die Kirche gruppierter Nationalstaaten zu schaffen: eine Auffassung des Katholizismus, die sehr wenig offiziell katholisch ist, sondern die von Montesquieu, Adam Smith und Burke gestellten Probleme zu einem sehr romantisch gefärbten, universalen und normativen

Abschluß bringen will. Später trat dann bei ihm De Bonald mehr und mehr an Stelle Burkes und näherte sich der romantische Katholizismus dem päpstlichen Machtsystem. Damit schwor er denn auch seine frühere gegensätzische Entwicklungsmethode überhaupt ab, während er den romantischen Paradoxien im Besitz einer absoluten Autorität übrigens erst recht den vollen Lauf ließ, ähnlich wie die heutige katholische Neuromantik. Damit wurde er den Zeitgenossen verhaßt oder langweilig, dann vergessen, um heute in neuromantischer und reaktionärer Stimmung neu entdeckt und verherrlicht zu werden. Methodisch und sachlich aber hat er das Verdienst, die organologische Methode gedanklich scharf charakterisiert und ihr Ergebnis in Historie und historische Sozialökonomie wirkungsreich überzuführen [141]).

Die über die ganze Welt, je nach den auftreffenden Anregungen, sich ausbreitende Angeregtheit der Romantik führte freilich manche auch in die Ferne und hat den Forschern indische,

---

[141]) Seit Meineckes Wiederentdeckung ist Müller viel behandelt worden. Kritiklose Begeisterung bei Salz in der Vorrede zu der Neuausgabe der Dresdener Vorlesungen über Literatur von 1806 und noch mehr bei Ottmar Spann und bes. Baxa in »Müllers ausgewählte Abhh.« Jena 1921. Below rühmt ihn etwas zurückhaltender, deutet aber an, daß Marx wichtigste Erkenntnisse ihm verdanke. Neupublikationen sind unterwegs. Scheler erinnert vielfach an ihn. Dagegen hat ihn leidenschaftlich und eindrucksvoll Schmidt-Dorotić a. a. O. bekämpft. In Wahrheit sind seine Schriften sehr verschiedenartig (Lehre vom Gegensatz 1804, Vorl. über deutsche Lit. 1807, Elemente der Staatskunst 1809, Vermischte Schriften [2] 1817). Die Elemente insbesondere sind für die in der Organologie liegenden geschichtsphilosophischen Ideen und Konsequenzen recht interessant, ganz abgesehen von ihrem materiellen Inhalt. Hier über das Problem der Geschichtsphilosophie und des Entwicklungsbegriffes Bd. I S. V und 97. Der alles durchdringende Bewegungsbegriff I 5, 49 f., 30, 179, 251. Universalgeschichte und Vorsehung I 79, 147, 95 f. Zusammenfassung von Smith, Montesquieu und Burke I 86. Mangel eines archimedischen Punktes für Natur und (offenbarungslose) Geschichte I 35 f. Die Tendenz des Ganzen III 328: »Den Staat ideenweise (d. h. als Synthese aus Gegensätzen und intuitiv) begreifen heißt ihn für die Gegenwart beseelen, beleben, mit Religion tränken.« Damit ist auch hier der Zusammenhang der Historie und der gegenwärtigen Kultursynthese scharf behauptet. Die Ablösung Burkes durch De Bonald, Verm. Schriften I 311 ff. Wichtig und interessant ist der »Briefwechsel mit Gentz 1800—1829«, Stuttgart 1857. — Außerdem hat mir eine lehrreiche Berliner Dissertation von Georg Strauß über »Die Methode A. Müllers in der Kritik des 19. und 20. Jahrhunderts« vorgelegen.

persische, spanische, französische und englische Geschichte und Geistesentwicklung als Gegenstände unterbreitet. Der ferne Orient wurde entdeckt und das Weltgefühl erweitert, das Europäertum relativiert. Das eigene Volksleben wurde in die fernsten Richtungen, Winkel und Perioden hinein erleuchtet. Die Fortwirkungen bis auf H. W. Riehl und Gustav Freytag, Radowitz und Gierke, Roscher, Knies und Hildebrandt, Heinrich Leo und Mohl, Boisserée und Schnaase sind hier nur anzudeuten. Das Wichtigste dabei ist, daß alles das immer nur Einzelentwicklungskreise sind und daß der Fortgang zu einer universalen Verknüpfung all dieser Kreise mit dieser Methode nicht gelingen konnte, auch bei steigendem Realismus immer weniger Bedürfnis wurde. Die Intuition haftet an dem noch anschaulich übersehbaren Kreise, vermag aber in die etwaigen Tiefen ihrer Verbindung und ihres Gesamtfortschrittes nicht einzudringen. Wo man dies doch versucht, gelangt man, wie bereits hervorgehoben, nur zu einer Zusammenfassung in Autorität und Offenbarung, d. h. zumeist im Katholizismus, der an Stelle der Hegelschen Selbstexplikation der Vernunft tritt. Oder man hält den Universalismus in Gestalt der grenzenlosen Fülle historischer Bilder fest, die erst alle zusammen das Menschentum ergeben und deren kaleidoskopartige Betrachtung ein Bestandteil der Bildung, die Erweiterung der Persönlichkeit zum Weltganzen, ist. Diejenigen, welche weder das eine noch das andere können oder wollen, bleiben beim Partikularen und Volkstümlichen stehen, aus dem sie unmittelbar die Gegenwartsstellungen herausholen.

Nur der dem ganzen Kreise trotz seines schließlichen Anschlusses an Schelling einigermaßen fernstehende Wilhelm von Humboldt behält in der Humanität als der Synthese griechischer Objektivität und moderner Bewußtheit ein universales und normatives, zugleich natürliches Ziel, das ihm vor allem die deutsche Gesamtentwicklung zu verwirklichen bestimmt ist, dementsprechend auch eine universalhistorische Richtung, die er freilich in eigener historischer Darstellung nie durchzuführen unternommen hat. Er ist trotz starken historischen Sinnes und Talentes hier über Fragmente nie hinausgekommen und hat seine eigentlich gelehrte Arbeit der Sprachgeschichte zugewandt, die ihm als Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Idee besonders

gut lag, die aber bei dem starken Einfluß der naturhaften Bestimmungen doch von der eigentlichen Geschichte sich unterscheidet. Für die letztere hat er mehr die theoretischen Voraussetzungen in immer neuen Anläufen zu ergründen versucht und hierbei die organologische Theorie, die er im allgemeinen teilt, sehr verfeinert und der realistisch-empirischen Forschung nach Möglichkeit angenähert. Das Grundproblem der Geschichte ist ihm das Verhältnis des Allgemeinen, wofür er auch gerne Ideen oder Tendenzen sagt und ebensogut »sich entwickelnde Prinzipien bestimmter Kultur- und Nationskreise« sagen könnte, zu den Einzelwesen, in deren psychologischem bewußten und unbewußten Wollen und Wirken sie entstehen und sich auswirken. Dieses Ineinander und sein Werden ist das Organische und als solches auch ein Metaphysisch-Individuelles in dem tiefen Sinn, den keiner so wie Humboldt zu empfinden verstanden hat. Das ergibt dann natürlich zunächst nur Einzelkreise oder Einzelstränge der Entwicklung, wobei die Tendenzen nicht durch rasche Abstraktion oder Verallgemeinerung, am wenigsten natürlich apriori zu bestimmen sind, sondern mit feinstem Gefühl für alle Nuancen und Brechungen, alle Kontinuierlichkeiten und Diskontinuierlichkeiten von dem Historiker aus den kritisch gesicherten Tatsachen herausgeschaut werden müssen. Die Folge dieser Einzelentwicklungskreise aufeinander und auseinander neigt er schon weniger unter einen universalen Entwicklungsbegriff zu bringen als Schelling und Hegel. Er spricht hier lieber geradezu von Vorsehung, die aber auf dem natürlichen Wege gleichartigen Werdens wirkt. Im Uebersinnlichen liegt letztlich die Herkunft wie die Folge der Ideen; doch braucht der Historiker diese Probleme nicht zu lösen, da ihre Lösung sich höchstens religiös ahnen läßt. Dagegen muß er das allgemeine Ziel dieser Entwicklung, die Humanität, kennen und bejahen. Doch schwankt Humboldt hierbei dauernd zwischen einem mehr regulativen rational-ästhetischen Charakter der gegenwärtigen Kultursynthese, wie er es anfangs von Kant und Schiller übernommen hatte, und einer Herausholung ihrer aus dem kontemplativ und organologisch verstandenen universalhistorischen Verlauf, wie er es von Schelling gelernt hatte. Das schwierige Verhältnis zwischen gegenwärtiger Kultursynthese und Universalgeschichte, das Hegel durch seinen Definitismus umgeht und

beiseite schiebt, ist bei Humboldt und dem vielfach ähnlich denkenden Ranke nicht gelöst. Ja, bei Ranke, wo das Kantisch-normative Element ganz wegfällt und die historische Anschauung noch tiefer als bei Humboldt in den Realzusammenhang eintaucht, ist es vielleicht noch weniger klar gelöst. Immerhin arbeiten beide Denker mit dem Zentral- und Normbegriff der europäischen Humanität, und darin folgten ihnen die deutschen Historiker, soweit sie Bedürfnis nach Universalität hatten, auch ihrerseits bestrebt, wie Humboldt, die wissenschaftlichen Kategorien immer feiner der Lebendigkeit des Objektes anzupassen. Humboldt und Ranke aber hatten noch Mut und Bedürfnis, von diesem Humanitätsideal aus große Entwürfe der Weltgeschichte zu denken und mit diesen Entwürfen wieder das Ideal zu befestigen, der eine mehr das Hellenentum als Inkarnation der Humanität und des Geschichtsgeistes verabsolutierend, der andere mehr dem wirklichen Geflechte der Geschichte folgend und in ihren Wechselwirkungen die Bedingungen und Fortbildungen weltgeschichtlicher Ideale und Werte anschaulich machend [142]).

Die Männer der eigentlichen historischen Schule, die bei den Einzelkreisen, und vor allem dem eigenen nationalen, stehen blieben, wagen sich dementsprechend auch nicht an so weitgespannte und universale Werte. Für die gegenwärtige Kultursynthese schließt sich die Schule wesentlich an das eigene Volkstum an, bei dem vor allem aus dem Urtümlichen, Einfachen und Kräf-

[142]) Hierzu im allgemeinen Spranger, der für Ranke und Humboldt als »unverlierbare Wahrheit« formuliert: »Der höchste menschliche Standpunkt ist nur in der ausgedehntesten Berührung und Anerkennung der Wirklichkeit erreichbar.« Das ist nichts anderes als das Problem des Verhältnisses von Universalgeschichte und Kultursynthese. Vom entgegengesetzten Standpunkt aus analysiert Goldfriedrich Humboldt recht lehrreich als Mystiker und Geschichtsmetaphysiker, der über die Herkunft seiner Ideen keine Auskunft geben könne. Das sei nur durch die moderne kausale Sozialpsychologie möglich. Unter der historischen Ideenlehre versteht Goldfriedrich die ganze Organologie und ihre Konsequenzen. Als ihren Theoretiker sieht er Humboldt an, als ihren Praktiker Ranke und leitet von beiden die ganze deutsche Geschichtsmetaphysik ab. Auf den Gegensatz von Universalgeschichte und Partikulargeschichte, der aus der Organologie entspringt, weist sehr treffend Kärst a. a. O. hin, auch ist hier der große Unterschied Humboldts und Rankes richtig erkannt.

tigen die Stärkung für die Gegenwart gesucht wird. Das Wertsystem entspringt ohne weiteres aus dem eigenen historischen Lebenszusammenhang und, sofern über diesen etwa in die Antike hinübergegriffen wird, ist diese durch ihre historische Verschmelzung mit unserem eigenen Leben geradezu ein Bestandteil dieses selbst, der ganz nach denselben organologischen Grundsätzen behandelt wird [143]). Sein und Sollen rücken wieder ganz nahe zusammen. Es handelt sich eigentlich nur darum, aus dem historischen Sein die grundlegenden, uranfänglichen Triebe herauszulösen. Es entfällt damit auch die Aufgabe einer Verbindung und Ausgleichung der verschiedenen Kulturwerte miteinander. Sie ist bereits im nationalen Dasein, in der Verbindung von Deutschtum und Antike, vollzogen und braucht nur weitergeführt zu werden, indem überall auf das Kräftige, Gesunde und Historisch-Anschauliche statt auf das Begriffliche und Abstrakte zurückgegangen wird. Soferne aber die einzelnen Kulturzweige auseinandergelegt und einzeln verfolgt werden und in Theologie, Rechts- und Kunstwissenschaft, Nationalökonomie und Staatswissenschaft untersucht werden sollen, verselbständigen sich diese Zweige zu den »systematischen Geisteswissenschaften«, die dann freilich über die mannigfachsten Stoffe ausgedehnt werden und überall die historische Entwicklung dieser Gebiete anschaulich und suggestiv vorführen. Hier herrscht nun ein weitgespannter Universalismus der Material-Vollständigkeit, aber er ist doch zugleich ein gebrochener, da er immer nur an einzelnen Kulturwerten durchgeführt wird. Ein gutes Teil der geschichtlichen Wissenschaft strömt in diese so verselbständigten Kulturwissenschaften ein, die untereinander zu einer inneren Einheit zu bringen immer weniger Bedürfnis ist. Der in alledem leitende Entwicklungsbegriff wurde aber bei diesen Verengungen und Zerspaltungen des Problems, bei dem steigenden Anschluß an empirische Beobachtungen und Deutungen immer weniger eine theoretische Sorge, immer mehr eine Selbstverständlichkeit und eine lediglich intuitiv dem Gang der Dinge folgende Konstruktion des sich im Besonderen bewegenden Allgemeinen. Die rein gelehrte Forschung auf den vom eigenen Volkstum entfernten Ge-

[143]) Auch hierüber richtig Kärst, der die Isolierung des Altertums gegen die moderne Geschichte bis auf Ed. Meyer und Wilamowitz mit der Organologie zusammenbringt und auf Böckh und Otfried Müller als Vorgänger hinweist.

bieten schließlich folgte den gleichen Grundsätzen für sich selber, ohne den Zusammenhang mit der Menschheit und ihrem Fortschritt allzustark zu betonen. Ueberall ist es eine Versachlichung und Hingebung an das empirische Detail, was im ganzen der Historie und der Verfeinerung des historischen Geistes sehr wohl bekommen ist, aber den schweren Hauptfragen aus dem Wege geht. Es ist unter diesen Umständen kein Wunder, daß die so entkräftete Entwicklungsidee bei neuer Selbstbesinnung dem Positivismus verfiel, der insbesondere in den systematischen Geisteswissenschaften, vor allem der Sprachwissenschaft, Fuß faßte und von da aus auch in den Kern der Historie vorzudringen strebte [144]). Damit kommt dann auch wieder — freilich jetzt auf ganz andre Weise — die allgemeine Menschheits- und Fortschrittsidee. Darauf wird im fünften Abschnitt dieses Kapitels ausdrücklich hinzuweisen sein.

Rein philosophisch wurden die Entwicklungstheorien der Organologie von den Epigonen der Geschichtsmetaphysik eifrig weiterbehandelt. Wagner, Steffens, Krause, Görres, Rosenkranz, v. Lasaulx, J. H. Fichte, C. Herrmann, Trächsel, Michelet, Ehrenfeuchter, Preger, Rocholl, Hinrichs, Biedermann, Daub, Creuzer, Menzel, der spätere F. Schlegel, Emerson, Carlyle sind hier zu nennen [145]). Bei ihnen vollzieht sich dann eine Mischung Hegelscher und organologischer Elemente. Doch ist das im ganzen eine vergessene Literatur und ohne Einfluß auf das historische Denken. Als Jakob Burckhardt unter der Anregung von Lasaulx seine weltgeschichtlichen Betrachtungen schrieb, entstand so ziemlich das Gegenteil. Es ist die Zeit der Cornelius und Kaulbach, die Biedermeierzeit der welthistorischen philosophischen Gemälde.

Dahingegen lebte die Organologie in der Neubelebung der forschenden Historie durch die mächtigen Leidenschaften der Revolutionszeit und der ihr folgenden nationalen Einigungsbewegung fort und hörte hier nicht auf, die stärksten Wirkungen zu üben, auch nachdem der vegetative Quietismus des Vormärz gebrochen war. Die politischen Historiker der preußischen Schule,

[144]) Siehe die Gesamtcharakteristik bei Rothacker 62—130: Der Lebensbegriff der historischen Schule.

[145]) Siehe Goldfriedrich a. a. O. 173—249: Die geschichtsmetaphysischen Epigonen.

wie man sie im Ausland nennt, traten auf den Plan. Ihr Unterschied von der historischen Schule und ihren Nachbarn ist im Hinblick auf den Entwicklungsbegriff doch nur ein relativer [146]). Sie hebt die Aufgabe einer neu zu schaffenden Kultursynthese allerdings wieder stark hervor, aber sie ist dabei zumeist national begrenzt und realpolitisch oder verfassungsgeschichtlich gerichtet. Immer jedoch sucht sie das Ideal aus der organischen Entwicklung der Nation herauszuholen ganz wie die Vorfahren. Sie verlegt das Ziel ganz im Sinne der Organologie schon in das »Wesen« der deutschen Geschichte, und die Herausentwicklung dieses Zieltriebes schildert sie mit einem intuitiven, dem empirischen Material sich anschmiegenden Entwicklungsbegriff. Es ist nicht bloß preußische Parteilichkeit, wenn die Konstruktion die Richtung auf Klein-Deutschland einschlägt, sondern das Bedürfnis nach einem konstruktiven und organischen Zusammenhang überhaupt, der das Ergebnis des Zieltriebes schon in den Ansatz aufnimmt. Die Großdeutschen wie F. Vischer und Konstantin Franz verfahren ja nicht anders, nur daß ihr Entwicklungsbegriff weniger bestimmte Anlagen und Ziele konstruieren kann, weil sie kein erkennbares Ergebnis vor sich haben [147]). Wie sehr das die Fortdauer der Organologie ist, zeigt die Herrschaft des gleichen Verfahrens bei den jetzt auftretenden großen Darstellern und Erforschern der griechischen und römischen Geschichte. Mommsen schildert die Entwicklung des Römertums als Entfaltung der im Latinertum gesetzten Anlage zur Herrschaft über Italien, dann über das Westmittelmeer und dann über den Osten, schließlich zum Cäsarismus und Imperium und zur Verbindung mit der griechischen Kultur wie einen logischen, organischen, ganz in sich selber selbständigen Prozeß. Ganz das gleiche tut J. G. Droysen in seiner Geschichte des Hellenismus, die ja nur eine Ausweitung der bisher auf das Griechentum der Polis und der Siedelungszeit beschränkten Denkweise Böckhs und Otfried Müllers auch auf den Hellenismus ist [148]). Es sind durchaus

[146]) Wie Ritter 424 zunächst bezüglich des Verhältnisses zu Ranke behauptet: es ist »ein Unterschied des Grades«.

[147]) Siehe v. Sybels bekannte Rede, Ueber den Stand der neueren deutschen Geschichtsschreibung, Kleine hist. Schriften, 1863.

[148]) Darüber sehr lehrreich Kärst HZ. 106, 1911, S. 531—534 und besonders

die alten Begriffe, nur unphilosophischer, naiver, anschaulicher, empirischer und auch willkürlicher gebraucht. Das Universalhistorische steht auch jetzt, und jetzt erst recht, nur im Hintergrunde, bei den einen mehr, bei den anderen weniger, bei den nationalen Historikern natürlich am meisten. Doch zeigen Treitschkes Essays, daß er auch da nicht fehlt. So ist es wohl begreiflich, daß, als einer der bedeutendsten und geistvollsten unter diesen Historikern, der eben genannte J. G. Droysen, gegenüber dem von England herüberdringenden historischen Naturalismus und Naturgesetzlichkeits-Prinzip die Grundsätze dieser Schule auch theoretisch zu formulieren unternahm, seine Darlegungen sehr stark auf Humboldt und Schleiermacher, auf die Romantiker und die historische Schule zurückgingen. Nur sind die alten Unterschiede der damaligen Richtungen jetzt vergessen und verwischt und scheint es nur eine einheitliche deutsche Methode zu geben. Der knappe, aber geistvolle »Grundriß der Historik« 1868 geht demgemäß zurück auf Humboldts Ideen- und Fortschrittslehre und lehrt im Anschluß an Schleiermacher und die historische Schule die Besonderheit der historischen Methode als Kunst des »Verstehens«. Dieses Verstehen ist ein intuitives Deuten von Willenshandlungen, Zweck- und Triebzusammenhängen, von zeitlichen Abläufen auf den verschiedenen Kultur- und Wertgebieten. Die Zusammenfassung dieser Gebiete zur historisch angeschauten Totalität des Menschentums ist dann wie bei Schlegel der Inbegriff der Bildung, und solche Bildung strebt wieder unter der Leitung historischer Selbstanschauung nach der Erzeugung eines national-individuellen Körpers. Es ist der ethisch und national gefärbte Historismus der vorbismarckschen Zeit, in der Form an Humboldt und Schleiermacher genährt, in seiner Gegenwart

---

ders. über Mommsen in Historische Vierteljahrsschrift 1904. Kärsts Studien bekämpfen diese organologischen Partikularisationen zugunsten einer Wiederaufnahme der Universalgeschichte, deren Grundantrieb ihm in der stoischen Idee der Oekumene und ihrer Verbindung mit der Idee der Kirche zu liegen scheint; siehe den zweiten Aufsatz HZ. 1913. Doch sind ihm die besonderen Bedingungen der Universalgeschichte, die in der ausdrücklichen Bejahung eines bestimmten Kulturzieles und der Orientierung des realen Zusammenhanges auf diesen liegen, nicht ganz deutlich geworden. Darüber siehe den 7. Abschnitt dieses Kapitels.

erfüllt von einem kulturell vertieften Nationalgedanken. Mit der größeren Aktivität des gestaltenden Willens verbinden sich bei Droysen aber auch wieder verstärkte universalhistorische Beziehungen und Ziele. Der Fortschritt oder die Entwicklung des Ganzen besteht ihm, wie bei Hegel, in der Folge der Nationen und der Steigerung des historischen Gehaltes: das alte Bild des Fackellaufes. »Die Kontinuität dieser Gedanken ist die Dialektik der Weltgeschichte« heißt es mit freilich völliger Verblassung der eigentlichen Hegelschen Logik. Die letztere ist untergegangen in dem allgemeinen intuitiven Bild des Werdens. Die historische Schule hat in dieser Hinsicht gesiegt [149]). Seitdem ist freilich die deutsche Historie von diesem organologischen Idealismus vielfach immer weiter in den »Realismus« abgerückt. Von ihm war schon am Schluß des vorigen Kapitels die Rede und wird

[149]) S. Grundriß der Historik 1868. Droysen erwähnt Schleiermacher nicht, aber sein System der Werte und Gemeinschaften oder, wie Dilthey später sagt, Lebensformen ist offenbar von dorther inspiriert. Im übrigen sind in dem bedeutenden Buche alle modernen Begriffe bereits berührt: der Begriff der historischen Zeit S. 7, 19, 48, 51; das Verstehen im Gegensatz zum Erklären 19; die Umformung, nicht Abbildung des Gewesenen in historischen Begriffen 26, die ideographische und nomothetische Methode 70, der Irrationalismus der Historie und Freiheit im Gegensatz zum Rationalismus der Naturwissenschaften 53; der Begriff des Relativ-Historischen und darum relativ Gesetzlichen 56, 71 f., die Dialektik S. 36, die Formel des Historismus 24: »Das in der Geschichte der Menschheit Erarbeitete im Geiste, dem Gedanken nach, als sich in sich steigernde Kontinuität durchgearbeitet und nachgelebt haben, heißt Bildung.« Der Anklang an Schleiermacher S. 35: »Die höchste Freiheit ist: dem höchsten Gute leben, dem Zweck der Zwecke, zu dem hin die Bewegung aller Bewegungen — und ihre Wissenschaft ist die Geschichte — gerichtet ist. . . . Die Ethik fordert die Historik.« Die Totalität aller historischen Werte in der Selbstbesinnung als Einheit erfaßt und gestaltet: das ist Geschichte und Ethik zugleich, ist die Menschheitsidee. Die letztere aber ist in der Welt nur ein Einzelreich des Geistes unter vielen Geisterreichen. »Das geschichtlich Große ist ein Sonnenstäubchen in der Theophanie« 38. Für die Beziehungen von Geistigem und Realem wird auf Humboldt verwiesen. Beide entzweien sich beständig, um sich zu versöhnen, und versöhnen sich, um sich zu entzweien. Damit ist das Problem von Gervinus fortgesetzt, aber bedeutend vertieft. Einen letzten sehr schwachen Aufguß der gleichen Gedanken gibt die »Historik« von L. Rieß, I. 1912. Hier liegen Humboldt und Ranke zu Grunde. Doch sind die »Ideen« ganz empirisiert, psychologisiert und trivialisiert, wie es die Zeit verlangte.

am Schlusse dieses wieder die Rede sein müssen. Aber schwer definierbar und unphilosophisch, wie er ist, enthält er doch bis heute noch die Reste der Organologie, gemischt mit solchen der Dialektik und der metaphysischen Individualitätslehre, behält also in verschiedener Form philosophische Gehalte, die ihn über sich selbst wieder hinaustreiben. Es ist die Bedeutung des Lamprechtschen Streites, diese Sachlage scharf beleuchtet zu haben [150]).

Zum Verständnis der Bedeutung von Romantik und Organologie für das historische Denken genügt es aber nicht, deren Hauptvertreter zu charakterisieren und ihre Fortwirkung bis heute aufzuweisen. Zum vollen Verständnis gehören auch die beiden großen Gegenspieler dieser Denkweise, die selber tief in ihr wurzeln, aber daraus eine den bisher geschilderten Wirkungen entgegengesetzte Konsequenz ziehen: Schopenhauer und Kierkegaard. Und das ist um so nötiger, als beide beständig steigenden Einfluß üben und Schopenhauer insbesondere durch viel Kanäle und in verschiedener Richtung mit Heftigkeit in das heutige, vor allem in das philosophisch reflektierende und das journalistische historische Denken eingeströmt ist.

Schopenhauer ist ein durch und durch romantischer Philosoph, an Tiefsinn und Originalität den beiden andern aus der Romantik herausgewachsenen Geschichtsdenkern, Schelling und Hegel, ebenbürtig und wie diese dem Problem der Weltentwicklung zugewendet, nur mit entgegengesetzten Ergebnissen. Er teilt den Aesthetizismus, das Gemeingefühl, die Allerweltsanregung, die Musikalität und die exotischen Neigungen der Romantik. Auf diesem Wege kommt er nach Indien. Ebenso teilt er die Vitalisierung der Welt und der Dinge durch deren Zurückführung auf ein kosmisches Bewegungsprinzip, auf den Willen oder das Leben, das ihm an Stelle der Hegelschen Idee und der Schellingschen Identität tritt, sich also der logischen und werthaften Festlegung durch jene Denker grundsätzlich entzieht und zur alten relativistischen Unbegrenzbarkeit der Frühromantik zurück-

[150]) S. Meinecke, Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik, HZ. 125 (1921). Ueber die »historische« Nationalökonomie und ihr Schwanken zwischen Hegelscher Dialektik, Comteschem Biologismus, romantischer Organologie, klassischem Rationalismus und moderner Psychologisierung s. Max Weber, Roscher und Knies, Schmollers Jahrbuch 27, 29, 30. Roscher und Knies sind für Weber »anthropologisch verkleidete Mystik« 30, S. 119 f.

kehrt. Er teilt insbesondere die Auffassung der Philosophie als Kunst und scheidet die intellektuale Anschauung als das Organ beider von dem im endlichen, abstrakten Kausalzusammenhang sich verlaufenden Verstand. Allein in dieser romantischen Situation zieht er die einer wesentlich ästhetischen Weltanschauung so naheliegende pessimistische Konsequenz mit einem einzigartigen Radikalismus, darin bestärkt durch den von seinem Kantstudium fortwirkenden Phänomenalismus und Drang zu einem absoluten ethischen Resultat. Er verzichtet auf jedes innerweltliche Zukunftsideal und Entwickelungsziel, auf jede Kultursynthese der Gegenwart, auf jeden Sinn des in Zeit und Raum sich bewegenden Lebens. Er sieht in der Unbegrenzbarkeit und Unendlichkeit des Lebens gerade dessen absoluten Widersinn und innere Unmöglichkeit und macht aus dem Hamletismus der Romantik mit Hilfe der freilich völlig veränderten Kantischen Transzendentalphilosophie eine erkenntnis-theoretisch-metaphysisch weitschichtig begründete Theorie. Zum Ziel und Wert des Lebens wird gerade die Selbsterlösung aus dem vitalen und historischen Prozeß, aus der Welt der Erscheinung und ihres Zusammenhangs mit der Grenzenlosigkeit des entwickelnden Weltwillens, der, soweit er sich auf die Erscheinung bezieht, allerdings ein Prinzip der kosmischen Entwicklung ist, aber eben deshalb auch niemals zum Ziele kommt. Soweit dieser metaphysische Welthintergrund aber nicht auf die Erscheinung bezogen ist, ist er unaussagbar, unerkennbar, frei von Begehren, Zweck, Werden und Entwicklung, das begehrungslose Schöne an sich und das über alle Endlichkeit und allen Wechsel erhabene buddhistische Nichts. Platonischer Aesthetizismus und buddhistischer Nihilismus sind in diesem vom Werden befreienden, überall gegenwärtigen und jederzeit durch Selbstbesinnung ergreifbaren Ideal seltsam verbunden; Schopenhauer glaubt auch historisch an gemeinsame Wurzeln von Platonismus und Buddhismus und eröffnet damit die völlig antiklassizistische Deutung des Hellenentums. Dieses Ideal ist nun aber nicht ein Ergebnis, sondern eine radikale Ueberwindung der Geschichte, die sich auch nach der Seite ihrer Erforschungsmöglichkeiten hin als ein Wirrsal von Täuschungen, Betrug und Verworrenheit erweist. Mit der Möglichkeit eines immanenten Geschichtszieles entfällt dann jede Beziehung der Geschichte auf Sinn und Ziel überhaupt.

Ebenso entfällt mit der Beurteilung der Individuation als eines Sündenfalles des Weltwillens die romantische und organologische Schätzung der Individualität. Die Geschichte wird als bloße Erscheinung dieses Willens nach Kantischen Prinzipien dem bloßen — übrigens bei ihr auch nach Schopenhauer nicht durchführbaren — Kausalismus ausgeliefert und steht dabei noch unter den Naturwissenschaften, die wenigstens die Aufstellung allgemeiner Kausalgesetze erlauben. Kurz, die Geschichte ist entwertet und vernichtet. Mit aller Organologie und allem ähnlichen ist es aus trotz des grundlegenden, die Erscheinung deutenden Vitalismus. Unerschöpfliche Invektiven gegen Historiker und Philosophen, die der Geschichte eine Konstruktion und einen Sinn abgewinnen wollen, sind die Folge; vor allem gegen Hegel, aber ebenso gegen alles Denken der historischen Schule. Die Geschichte fällt wieder ausschließlich dem Verstande anheim, der sie für praktische Zwecke der Lebensorientierung bearbeiten und das historische Selbstbewußtsein über sich selber klären mag, der aber dabei stets auf Lügen und Fälschungen stößt und nur feststellen kann, daß die Menschen der Erscheinungswelt im Grunde immer dieselben begehrenden und elenden Illusionisten sind. Vor allem tritt er dabei den Selbsttäuschungen und Selbstüberschätzungen der staatlichen, vaterländischen und rechtsgeschichtlichen Historie entgegen. Die von Hegel und Schelling für ein angebliches höheres Verständnis der Geschichte mißbrauchte, der Kunst analoge Intuition bezieht sich nach ihm gerade nicht auf die Geschichte und deren elende Hintergründe, sondern ausschließlich auf das absolute, zeitlose Ziel der Selbstüberwindung des erscheinenden Willens, auf das Wunder der aus der Kausalitätskette sich wieder lösenden und den Willen vernichtenden Selbstbesinnung, wie sie in Kunst und Moral vorliegt. Er ist Weltbürger, ähnlich wie Nietzsche, vermöge dieser Zeit- und Geschichtsüberwindung, und hat demgemäß auch heute die internationale Bedeutung gewonnen, die einst Hegel und die organologischen Historiker besaßen. Das ist die äußerste Ueberwindung des Historismus gerade aus dem Historismus heraus. Er hat ihn aufs tiefste empfunden, war aber in allen Lebensinstinkten ihm entgegengesetzt, wodurch er für die moderne Empörung gegen den Historismus zum immer einflußreicheren Führer und Meister geworden ist. Wie sehr er aber

dabei doch seinerseits ganz und gar aus dem romantischen Historismus herausgewachsen ist und dessen Gemeingefühle und Phantasierichtung teilt, zeigt sich, sobald er sich von dem ethischen Ziel ab- und der empirischen Erfahrungswelt samt der sie deutenden, daseins-relativen Dynamik des Weltwillens zuwendet. Da wird dann die Welt ein Vitalprozeß wie bei Schelling, auf höchste Steigerung des Bewußtseins zudrängend, die Stufen des anorganischen, organischen und menschlichen Lebens durchlaufend. Auch die menschliche Geschichte selbst wird ihm zu einer Emporbildung durch die nahe verwandten, ja identischen Schöpfungen der Kunst und Philosophie hindurch zu dem höchsten Ziel des Genius und zu der mit Schopenhauer eröffneten Erkenntnisperiode. Hier begegnen nun doch wieder organologische Gedanken in Natur- und Geschichtswissenschaft, ja die Stufenbildung nimmt geradezu eine dialektisch-triadische Gliederung an. Nur erst die Emporhebung des Genies, das Nietzsche später den Uebermenschen nannte, aus dieser Entwicklung heraus steigert die Bewußtheit über sich selbst hinaus zum Wunder der selbstvernichtenden Selbsterkenntnis und führt damit in den nicht mehr daseinsrelativen sondern absoluten Weltgrund, für den er den Namen Gott nur um seiner jüdischen und demgemäß historisch-optimistischen Zweideutigkeiten willen vermeidet. So ist Schopenhauer einerseits der schärfste Kritiker des Historismus, der Zerbrecher der europäischen Humanitätsidee und der genial-intuitive Verächter aller bloßen Wissenschaft, der Vernichter der historischen Zeit und alles, dessen, was zu ihr gehört. Andererseits aber ist derselbe Schopenhauer der Begründer der Lebensidee und der Lebensphilosophie, ihres logisch und werthaft nicht zu bändigenden Strombegriffes, des blinden und doch immer nach der Dialektik schielenden Vitalismus und Dynamismus. In beiden Beziehungen ist sein Einfluß nur immer gewachsen, und es ist wohl verständlich, daß ein stark künstlerisch und bildhaft sehender Historiker wie Jakob Burckhardt und ein glänzender Philologe wie Nietzsche ihm den vollen Eingang in die Historie verschafft haben. Wir werden seinem Einfluß als Wertkritiker und als Dynamiker des Lebensstromes in immer größerem Maße begegnen. Er hat der historischen Selbstanschauung Europas das zersetzende Gift eingeflößt, das heute als Befreiung von Historismus und Wissenschaftsdürre

gepriesen wird und in Wahrheit doch nur eine neue Wendung des Historismus zum Geniekult und zum Exotismus ist [151]).

Ganz anders, aber nicht minder lehrreich ist der Ausweg, den der Däne Kierkegaard aus der romantischen Situation und ihrem doch stets pantheistisch-ästhetisch getönten Historismus genommen hat. Mit der Schärfe und Ueberlegenheit der Beobachtung, die die feineren Köpfe eines kleinen, eigener wissenschaftlicher Literatur entbehrenden Volkstums gegenüber der Umgebung lieben, hat er sich auf die damalige deutsche Romantik ebenso konzentriert wie spätere dänische Generationen auf den Positivismus und das Parisertum. Auch er war zunächst Romantiker durch und durch, hellsichtigster Alles-Versteher, unbedenklicher geistiger Experimentator, Koster und Genießer aller psychologischen Möglichkeiten und im Zusammenhange damit auf eine grenzenlose Beweglichkeit des Lebens eingestellt, wenn er auch auf die Weite der Historie sich dabei wenig eingelassen hat. Seine Doktorarbeit handelte von der Ironie, und seine erste Lebensperiode bezeichnete er selbst als die ästhetische, d. h. die romantische. Wenn Schopenhauer und bis zu einem gewissen Grade auch Humboldt von Kant am Normativen und Absoluten festgehalten waren, so war es bei seinen pietistischen Familientraditionen sein Lebensproblem, vom Aesthetischen und Relativen zum Wahren und Absoluten zu kommen, da sein schwerer Lebensernst die bloß ästhetische Situation nicht ertrug. So verwandelte er die auch ihn beherrschende romantisch-metaphysische Individualitätsidee in die radikal-persönliche Innerlichkeit, die auf schlechthin eigene Weise zum Absoluten kommt. Insoferne mußte seiner

---

[151]) S. Rickerts »Philosophie des Lebens« 1921, der aber diese Zusammenhänge nur sehr unvollständig gibt und die erregten Gewässer in den Hafen seiner Wertlehre treiben will. Außerdem hat mir eine Dissertation meines Seminars von A. v. Reiswitz vorgelegen über »Das Ahistorische, Antihistorische und Historische in der Phil. Sch.s«. Ueber Jakob Burckhardt s. K. Joël, J. B. als Geschichtsphilosoph, Basel 1918. Schopenhauers (und Nietzsches) Wirkungen auf das Ausland, bes. Frankreich, wäre ein Thema für sich. Schopenhauer, Nietzsche und ein von da aus gedeuteter pragmatistischer Goethe spielen eine große Rolle in der führenden Literatur des heutigen Frankreich, wie mir noch jüngst Henri Lichtenberger mündlich auseinandersetzte. Für die Angelsachsen dagegen sind die beiden ersten die Hauptzeugen deutscher Inhumanität.

im vorigen Kapitel schon gedacht werden. Er sah aber im Gegensatz zu dem pantheistisch-panlogistischen oder panvitalistischen Hintergrund jener klar, daß man zu diesem Ziel nicht durch Betrachtung und Wissenschaft, nicht durch Kunst und Logik, sondern nur durch einen Sprung und einen ausschließlich hingebenden Willensakt gelangen könne, der aus der ganzen seelischen Lage heraus determiniert und doch zugleich ein ganz persönlicher freier Akt ist. Nur durch Sprung und Paradoxie komme man zum Absoluten und zwar zu einem anschaulich in der Geschichte sich darbietenden Absoluten, da jedes andere rein rational und lebensfremd sei. Insoferne bleibt er auch jetzt noch im Rahmen des Historismus. Wenn er diesen Sprung durch Hingabe an einen radikal individualisierten und sublimierten, also immer noch romantisierten Pietismus vollzogen hat, so wäre das an sich nur eine Analogie zu den übrigen Konversionen und konfessionellen Festigungen. Allein er kehrt sich damit bewußt und mit scharfer philosophischer Beweisführung gegen eine der Hauptvoraussetzungen der romantischen Geschichtsphilosophie, der Dialektik wie der Organologie: gegen das hierbei vorausgesetzte Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, von Essenz und Existenz, Tendenz und Individuum und damit gegen den ganzen pantheistisch-emanatistischen Hintergrund des historischen Denkens und Sehens. Er leugnet nicht die Kontinuierlichkeit des Lebens und das Hervorgehen des »Sprunges« aus allgemeinen Bestimmtheiten. Aber die persönliche Entscheidung und die dadurch bedingte reale »Existenz« ist ihm innerhalb dieser doch etwas völlig Paradoxes, Irrationales und Faktisches, das nicht in das Allgemeine und die Tendenzen aufgelöst werden darf und kann. Es ist eine Neuschöpfung und positive Setzung, eine Entscheidung des Augenblicks, auf den gegenüber dem Allgemeinen doch immer alles ankommt. Sehr viel leiser ist das auch von Humboldt anerkannt und auf alle positiven Wertbeziehungen, nicht bloß auf den Sprung ins Christlich- oder besser Pietistisch-Absolute, bezogen worden; eben deshalb sind auch bei ihm die Folgerungen für die romantische Geschichtstheorie nicht so scharf, leidenschaftlich und brennend vollzogen worden wie bei Kierkegaard. Dieser zerbricht dagegen immer mehr den ganzen pantheistischen Hintergrund der Romantik und löst ihre Gottesidee in den

Irrationalismus der aus den Lebenstiefen auftauchenden Offenbarung und paradoxen Entscheidung auf. Das hatte auch der späte Schelling trotz alles Theismus nicht getan. Es ist eine Annäherung an den späteren Bergsonschen Gedanken einer schöpferischen Entwicklung, nur daß die Schöpfung nach Kierkegaard sich auf ein höheres Niveau des Durchbruchs zur Innerlichkeit des Geistes und der Liebe fortsetzen soll und ihren letzten Grund in einer entgegenkommenden Bewegung des göttlichen Liebeswillens hat. Auch mit Nietzsche hat man ihn oft verglichen trotz der ganz andern Beurteilung des Religiösen bei Nietzsche, insoferne nämlich auch dieser die paradoxe, existenziale Entscheidung ohne wissenschaftliche Gründe und in lebendiger Anschauung geschichtlicher Mächte verlangt. Jedenfalls deckt Kierkegaards Lehre die Gefahren des pantheistischen Hintergrundes, der bloßen Kontinuierlichkeit, des bloß Organischen und der Unterschätzung des Irrationalen und bloß Persönlichen in der Organologie und nicht bloß in dieser auf. Er glaubte das von der biblischen Offenbarung und von der verzweifelten Angst des Aestheten gelernt zu haben. Der Gedanke läßt sich aber ohne weiteres auf alle Geschichte hin verallgemeinern. Es gibt in der Geschichte Stadien, die überwiegend organologisch zu verstehen sind und solche, wo der Sturm irrationaler persönlicher Initiativen und Schöpfungen einsetzt. Der Entwicklungsrhythmus ist in beiden Fällen verschieden, und über der Entstehung der letzten ganz persönlichen Individualwerte liegt in beiden Fällen ein unaufhellbares Dunkel. In dieser Hinsicht ist Kierkegaard in steigendem Maße ein Mahner an gewisse Gebrechen aller Organologie und ihrer Nachwirkungen, ein Erzieher zum Existenziellen und zum Realismus geworden, dessen Wirkung bis jetzt allerdings wenig hervortritt, aber vermutlich immer größer werden wird, je mehr die in der heutigen Historie noch recht wirksamen Reste der Organologie und der Dialektik zum Gegenstand tieferen Nachdenkens wieder gemacht werden [152]).

[152]) Seine Hauptschrift in dieser Hinsicht sind die philosophischen Brocken 1844, deutsch von Schrempf, Jena 1915. Ueber die allgemeine philosophische Bedeutung s. Th. Häcker, S. K. und die Philosophie der Innerlichkeit, 1913. Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« stellt Max Weber und K. wegen der außerwissenschaftlichen voluntaristischen Stellungnahme zusammen. Höchst

4. Die Marxistische Dialektik.

Für zunächst war der Geist des Hegelschen Entwicklungsbegriffes mächtiger als die engere und mehr am Empirischen haftende Lebensidee der historischen Schule. Vor allem bei der Konstruktion der Sondergebiete des Rechtes, des Staates, der Kunst, der Philosophie, der Religion, wo es der Natur der Sache nach auf gültige und universale Resultate ankam, war die Dialektik das stärkere Prinzip.

Im letzten Jahrzehnt des Vormärz zerbrach aber die Allmacht des Hegelschen Systems, teils unter den Zerklüftungen, die aus ihm selber hervorgingen, teils und vor allem unter dem neuen Anprall westeuropäischen Denkens, der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaften und politisch-praktischen Reformbestrebungen. Die veränderte Atmosphäre hat es erstickt, nicht die Logik von innen her überwunden. Das Zeitalter der philosophisch-ästhetischen Bildung und des erneuerten aufgeklärten Absolutismus ist zu Ende, das der Partei und der Politik beginnt. Die große romantische Gegenrevolution ist erschöpft und zieht sich auf die Reaktion Friedrich Wilhelms IV. zusammen, die fortab als mit der Romantik identisch gilt. Die mechanistisch-naturwissenschaftliche Logik wurde damit für lange Zeit auch in Deutschland zum Typus des logischen Denkens überhaupt und ihr die historische und ethische Welt so gut es ging angepaßt, während die politische Historie im engeren Sinne sich einer realistischen Umbildung der Organologie ergab. Die Dialektik verschwand oder wurde zu einem märchenhaften Ungeheuer, von dem man nur mit unbestimmtem Grausen oder lächelnder Ueberlegenheit sprach. Wenn in den geistesgeschichtlichen Wissenschaften, vor allem der Kunst-, Literatur- und Wissenschaftsgeschichte, starke Nachwirkungen der Dialektik lebendig blieben, so war es doch nur ein Fortleben, wie das des

---

lehrreich ist H. Reuter über Kierkegaard und Hegel, s. oben. Hier ist auch der Gegensatz zur Organologie herausgearbeitet. Das etwas pastorale Buch von O. P. Monrad, S. K., sein Leben und seine Werke, deutsch 1909, orientiert im allgemeinen; hier S. 133: »Hier steht K. auf der ersten Stufe des Realismus, während die Romantik den Hintergrund bildet.« — Ueber die verschiedenen Rhythmen s. Schumpeter, Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, 1912.

Polypen, dem man die Hauptteile des Rumpfes abgeschnitten hatte.

In ihrem eigentlichen logischen Sinne aufrecht erhalten und über Hegels Erkenntnisse hinaus bedeutsam und fruchtbar fortgebildet worden ist die Dialektik nur im Marxismus. Sie ist dabei gründlich verändert und vor allem in ihrer philosophischen Begründung und ihrem geistigen Sinne arg verbogen und verdorben worden, aber sie hat doch dabei den Grundgegensatz gegen die mechanistische Reflexionsphilosophie und die psychologistische Kausalität, eben damit aber auch ihre konstruktive Kraft und ihre Einschmiegung in die grundsätzliche Bewegtheit des Wirklichen bewahrt. Sie ist insbesondere wieder der Drang zu einer allgemeinen universalgeschichtlichen Entwicklungsidee und zu einer darauf begründeten normativen Kultursynthese der Gegenwart und Zukunft, während die Organologie dazu teils den Mut teils das Bedürfnis verloren hatte oder gar die moderne Welt gerne nur als Abfall und flachen Rationalismus behandelt hatte. Das volle Verständnis für sie findet sich freilich nur bei dem Dioskurenpaar der Begründer, bei Marx und Engels, deren wissenschaftliche Geschichtstheorie eben deshalb so lange verborgen und einflußlos blieb, während ihre praktische Agitation und Organisation bereits die Augen der Welt fesselte, und deren Epigonen bereits der Dialektik so ferne waren, daß sie sie nicht mehr recht verstanden, aus Zeitverhältnissen entschuldigten und durch eine mechanistische Kausalitätstheorie ersetzten, schließlich den in der Dialektik verbundenen Zusammenhang von Sein, Bewegung und Ziel lösten und neben die Kausalität der Geschichte eine Kantische Richtung auf den ethischen Endzweck setzten. Das war unumgänglich, sobald man die Dialektik in Kausalität verwandelt hatte und für ihren Zweck und Sinn dann außerkausale, ethische Vernunftnotwendigkeiten einsetzen mußte. Dann konnte man über Kausalität und Teleologie, Determinismus und Freiheit disputieren, die — in Wahrheit nicht vorhandenen — Beziehungen Marxens zu Kant und Fichte aufsuchen und Marx zum Kantianer stempeln oder fortentwickeln. Man konnte weiterhin die von Marx im Stile Hegels und Feuerbachs konstruierte Urgeschichte aus Spencer, Morgan, Darwin oder ähnlichen Theorien ergänzen und ersetzen, um ihn auf die Höhe der Forschung und der rein kau-

salen Entwicklungserkenntnisse zu bringen. All das sind zweifellos Anpassungen an den modernen Stand der »Wissenschaft«, wie sie einer lebendig fortwirkenden Lehre unvermeidlich sind und vor allem zur scholastischen Umdeutung heilig gesprochener Mustertexte gehören. Aber der stärkste wissenschaftliche Gehalt und die eigentliche gedankliche Kraft ist damit zerbrochen oder zersplittert[153]). Wendet man sich dagegen von der gegenwärtigen Marxistischen Literatur zu den Begründern zurück, so ist gerade die Dialektik das äußerlich am stärksten hervor-

[153]) Die Opposition gegen die Dialektik bei Masaryk, Die philos. und soziologischen Grundlagen des Marxismus, 1899, und Peter v. Struve, Die Marxsche Theorie der sozialen Entwicklung, Braunsches Archiv XIV, 1899. Die Abbiegungen zum Kantianismus hinüber bei Woltmann, Der historische Materialismus, 1900, und Max Adler, Kausalität und Teleologie, 1904. Bemerkenswert ist, daß es sich dabei stets um einen positivistisch interpretierten Kantianismus oder um die Marburger Kantschule handelt; das letztere wohl deshalb, weil auch sie einen monistischen Determinismus mit einer naturrechtlich-absolutistischen Ethik verbindet; vgl. K. Vorländer, Kant und Marx, 1911, und Staudinger, Wirtschaftliche Grundlagen der Moral, 1907. Auch Stammlers »Ueberwindung« des Marxismus ist in den sehr starken Konzessionen an eine monistische Kausalitätserklärung und in der Entgegensetzung einer durch Freiheit erfolgenden »Regelung« von da aus bestimmt, s. Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung², 1906, wozu Max Webers später zu erwähnende grausame Kritik zu vergleichen ist. Für alle diese Leute existiert die Dialektik überhaupt nicht mehr. Struve versteht die Dialektik geradezu als Konstruktion der Revolution und Aufhebung der Kontinuität, wogegen er die Kantische Lehre von der Identität des Kontinuitäts- und Kausalbegriffes ausspielt und eine realistische Kausalitätsforschung fordert. »Dieses Gesetz der Kontinuität (d. h. Kausalität), welches die Hegelisch angehauchten Marxisten — nach dem Vorgange Hegels (!) — als sinnlose Tautologie hinstellen und so etwas wie reaktionären Blödsinn nennen, hat kein geringerer als Kant aufgestellt.« Dadurch ist aber der Sinn der Dialektik ganz entstellt, ebenso wie in dem Schema S. 664. Das ist der grundsätzliche Gegensatz eines statischen Denkens gegen das dynamische: »In der Starrheit des ‚Denkens' liegt aber nicht sowohl seine Stärke als die Bedingung seiner Möglichkeit eingeschlossen; ohne dieselbe kann es eben selbst nicht gedacht werden. Das Veränderliche sowohl wie das Unveränderliche der Welt wird durch konstante Begriffe der menschlichen Erkenntnis einverleibt.« 687 f. Das ist in der Tat der eigentliche Gegensatz, um den es sich hier überall handelt. Im übrigen sind sachlich die realistischen Korrekturen Struves an der Dialektik wohl begründet und lehrreich.

tretende und fremdartige Merkmal, aber auch die wissenschaftlich, geschichtstheoretisch und geschichtsphilosophisch am meisten fesselnde Konzeption, die den Schlüssel zu den wichtigsten und fruchtbarsten Anschauungen dieser Denker über die historische Welt darbietet.

Es kommt also darauf an, sowohl den festgehaltenen Sinn als auch die gleichzeitige Umbildung der Dialektik bei den Begründern des Marxismus richtig zu verstehen und deren Tragweite für die historische Methode und Erkenntnis zu erfassen, woneben die praktische Bedeutung und Verwertung für die sozialistische Parteibildung hier nicht näher in Betracht kommt. Ja, die wissenschaftlichen Gewinne sind schon bei den Begründern, unter denen Marx eine hohe und große Gelehrtengestalt, Engels ein überaus kombinationsreicher, lebendiger und scharfblickender Beobachter und Entdecker war, schon mehr Nebengewinne und sind in ihrer weiteren Ausbeutung durch rein wissenschaftliche Forscher immer unabhängiger geworden von sozialdemokratischer Dogmatik und parteipolitischer Praxis. Hat man sie aber erst einmal in ihrer relativen Unabhängigkeit erkannt, so ist ihre Fruchtbarkeit eine erstaunliche und die von ihnen geschaffene Problemstellung eine der allerlehrreichsten, die das Jahrhundert hervorgebracht hat. Sowohl der Organologie als dem Positivismus gegenüber, mit denen beiden der Marxismus zahlreiche Berührungen hat, bedeutet er dadurch etwas Eigenes [154]).

An der Marxistischen Fassung der Dialektik haben freilich alle Mächte der Zeit, die wissenschaftlichen und praktischen, ihren Anteil. Sie ist insofern ein echtes Produkt des Zerfalles der Hegelschen Schule und, wie sich bei der immer stärkeren praktischen Einstellung von selbst ergibt, nicht entfernt so, wie die Lehre des Meisters, ein Erzeugnis einheitlichen, geschlossenen und rein aus der Folgerichtigkeit der philosophischen Grundkonzeption hervorgebildeten Denkens. Sie vereinigt die widersprechendsten Anregungen und stürmt auf den praktischen Zweck los, der ebensosehr die Rache an dem gehaßten feudalbürgerlichen System als das Mitgefühl mit den Enterbten und

[154]) Ueber diese doppelseitigen Berührungen s. Gottfried Salomon, Das Mittelalter als Ideal der Romantik, 1922, und die Schlußkapitel von Belows »Deutscher Geschichtschreibung«.

Opfern der modernen sozialen Entwicklung ist, der aber die Theorie als eine seiner wichtigsten Waffen schmiedet und bei dieser Arbeit von einem ungeheuren logischen und wissenschaftlichen Vermögen oft in rein objektive und äußerst interessante Untersuchungen hineingerissen wird. Man kann also nicht erstaunt sein, sehr widerspruchsvolle Gedankenverbindungen, rein praktisch motivierte Theorien und gleichzeitig einen alles organisierenden Durchblick sowie eine außerordentliche Sachkenntnis zu finden. Das eigentlich Bleibende oder besser bleibende Erkenntnisse Anregende ist dabei die neue Fassung der Dialektik. Aus ihr geht eine eigentümliche Soziologie und Geschichtsphilosophie, ein neuer Begriff vom inneren Zusammenhang aller Kulturgebilde und von der inneren Bewegung der Geschichte hervor; ja auch die größte Leistung des Marxismus, die Entdeckung und Analyse der modernen kapitalistischen Gesellschaft selbst als einer völlig singulären historischen Erscheinung ist nur aus diesen Grundgedanken zu verstehen und hervorgewachsen, hat ihre wichtigste — wissenschaftliche — Bedeutung in diesem Zusammenhang mit einem grundsätzlichen historischen Denken.

Es kommt also zunächst auf die Mischung der Motive an, die aus dem Zerfall der Schule an Marx und Engels herandrangen. Hier scheiden natürlich die orthodox-reaktionären Gestaltungen des Hegelianismus ohne weiteres aus oder haben doch nur die Bedeutung, Marx gegen die theologische und religiöse Seite des Hegelschen Systems noch mehr zu erbittern, als es seine offenbar in der Naturanlage begründete, fast völlige Empfindungslosigkeit für das Religiöse auch ohne das mit sich gebracht hätte. Ebendeshalb hatte ihm auch Friedrich Straußens »Leben Jesu«, das die Scheidung der kirchlich-dogmatischen Anpassungen des Systems von seinem eigentlichen kritisch-panentheistischen Geiste eröffnete und damit die Schule in dem wichtigsten Punkte der von ihr geschaffenen Synthese auflöste, wenig zu sagen; das war nur wichtig für den vom Wuppertaler Pietismus herkommenden und durch Schleiermacher hindurch sich allmählich zur bedingungslosen Kritik hindurcharbeitenden Engels, der als junger Kaufmann sich auf diesem Wege von den Traditionen seiner puritanischen Familie löste [155]). Von grundlegender Be-

[155]) S. Gustav Mayer, F. Engels in seiner Frühzeit, 1920.

deutung wurden dagegen die beiden anderen großen Haupttendenzen in der Auflösung der Schule: der Drang zur Unmittelbarkeit des sinnlich-konkreten Lebens im Gegensatze gegen die ganz verbegrifflichte Spiritualität des Systems und das Bedürfnis nach vernunftnotwendigen Zukunftszielen an Stelle der bloßen Beschauung und Durchdringung des vollendeten Prozesses. Von da aus waren Annäherungen an Nominalismus, Empirismus, Irrationalismus und Fleischesverherrlichung ebenso möglich wie Annäherungen an Rationalismus, Demokratismus und Fortschrittsidee der Aufklärung. Der Marx nahe verbundene Heinrich Heine hat in seinen Pariser Berichten über diese Dinge den modernen Journalismus geschaffen, der ebenso wie das junge poetische Deutschland zu den Kontrastwirkungen gegen die schwer gerüstete philosophische Schulmeisterei des biedermeierischen Deutschland gehörte und dem Stil des Marxismus dauernd gewisse Züge aufgeprägt hat. Zwar von Max Stirners extremem Realismus und Individualismus, der die Allgemeinbegriffe und die Metaphysik des Begriffs überhaupt zugunsten eines radikalen Nominalismus auflöste und für die Ethik und Gesellschaftslehre nur den völlig isolierten Einzelnen und seinen regellosen Lebensanspruch übrig behielt, brauchten die Männer nichts zu lernen, die zwar auch nach Realismus dürsteten, aber gerade Wesen und Ideal der Gesellschaft, nicht den sich an deren Stelle setzenden, ins Unendliche aufgeblasenen intellektuellen Bürger suchten; sie haben, nachdem Engels vorübergehend starken Eindruck von dem revolutionären Geist des Buches empfangen hatte, den »heiligen Max« und seine unvermittelte Mischung von zufälligster Einzelexistenz mit Hegelscher Unendlichkeit lediglich verspottet [156]). Bedeutsamer wurde dagegen der Einfluß Bruno Bauers, der die dialektische Kritik auf das Hegelsche System selbst anwandte und das sich entwickelnde, von Negation zu Negation

[156]) Nachwirkende Einflüsse Stirners erkennt Hammacher, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus, 1909, S. 342 f. in dem Kampfe gegen die Hypostasierungen der ökonomischen Begriffe »Kapital, Boden, Arbeit« aus Funktionen eines besonderen gesellschaftlichen Zusammenhanges zu wirkenden Kräften, ferner in der Terminologie von dem Fetischcharakter der Ware, des Zinses usw. S. auch Gustav Mayer, Das Leipziger Konzil, Archiv f. Sozialwissenschaften 47. Ueber Stirner hat mir eine Dissertation von Sveistrup vorgelegen.

fortschreitende Selbstbewußtsein zum Kern der Philosophie machte. Natürlich äußerte sich diese Kritik auch bei Bauer vor allem als Zerstörung des religiösen Definitivums, das Hegel erreicht zu haben glaubte; sie wurde bei ihm anders als bei Strauß zu der berühmten Auflösung des Christentums in eine Erscheinung der spätrömischen Decadence, der sich die fortschreitende und aufstrebende Gegenwart völlig zu entziehen habe. Schon bei Bauer traf diese Kritik bald auch den bei Hegel mit der religiös-philosophischen Idee eng verbundenen Staatsbegriff. Allein die Hauptsache war für Marx, den in den Junghegelschen Berliner Freundeskreis hineingezogenen rheinischen und damit auch antipreußischen Liberalen, die Idee einer kritischen Negation des Hegelianismus selbst, einer Fortbildung der Dialektik in die Zukunft hinein, die Aufhebung der lediglich kontemplativ die prinzipiell fertige Entwicklung durchdringenden Konstruktion, ein Satz, dem er von da ab immer treu geblieben ist und dem er nur immer radikalere Konsequenzen entnahm. Freilich war schon bei Bauer sehr fühlbar, daß man den Hegelschen Schlußstein nicht ohne die Gefahr der Zertrümmerung des ganzen Gewölbes herausnehmen konnte, indem die Entwicklung nur von einem Zielgedanken aus rekonstruierbar ist, bei Verlust des Zielgedankens aber auch ihre logische Strenge und Gliederung verliert, ganz abgesehen davon, daß aus ihr auf diesem Wege ein neuer Zielgedanke und wenigstens zukünftiger Ruhepunkt nicht konstruierbar ist. Das letztere zeigte sich denn auch in der Ziellosigkeit und bloßen Negativität der Bauerschen »Kritik der Kritik«, mit der Marx wenig später von Paris aus in der seltsam romantischen Groteske »Die heilige Familie« nicht ohne Achtung, aber mit großer Schärfe abgerechnet hat. Der theologische Radikalismus Bauers interessierte ihn nicht, seine unendlich progressive Kritik des Selbstbewußtseins und seiner Produktionen befriedigte ihn nicht. Er wollte über Hegel hinaus zu neuen Zielen, aber auch zu wirklichen praktischen Zielen. Solche boten sich ihm nun in der kurzen Zeit seiner Redaktionstätigkeit an der vormärzlichen Rheinischen Zeitung in scharf liberaldemokratischen Reformideen, deren Herleitung aus der Hegelschen Entwicklung ihn kurze Zeit mit Arnold Ruge und den Männern der »Hallischen Jahrbücher« verband, bis die Erkenntnis von der bloßen Gedankenhaftigkeit auch dieser »klassenlosen

Doktrinäre« ihn zu viel realistischeren Begründungen und Formungen des kommenden Fortschrittes veranlaßte [157]). Auch das blieb ihm alles von da an bloße Ideologie spintisierender Kleinbürger, unverträglich mit dem großen auf Gemeingeist gehenden Zug der Hegelschen Lehre und lächerlich ohnmächtig gegenüber den wirklichen Verhältnissen. Er hungerte, wie übrigens Hegel selbst, nach Realität und wollte die Dialektik ebenso wie ihre Fortführung zur revolutionären Umgestaltung der Dinge lediglich aus der realen Lebensbewegung selbst heraus gewinnen. In dieser Lage erfuhr er, während gleichzeitig in Paris ihn die realistische, die politischen Ideenkämpfe auf Klassengegensätze zurückführende, von St. Simon angeregte Historie der Franzosen erfüllte, die Einwirkung Ludwig Feuerbachs, der für ihn dauernd Epoche machte. Dieser Einfluß hat seinen Hegelianismus für immer in der realistischen, d. h. radikal antispiritualistischen Weise umgestülpt, die für die neue Auffassung der Dialektik ihm und Engels den unglücklichen Namen »Geschichtsmaterialismus« oder »materialistische Geschichtsphilosophie« nahegelegt hat.

Von dem Materialismus muß und kann nun aber dabei zunächst abgesehen werden, wenn man die Hauptsache richtig verstehen will. Es handelt sich im Grunde, für Feuerbach wie für Marx, um realistische Dialektik, nicht um Materialismus. Das lehrt fast jeder Blick in ihre Originalschriften hinein, die man freilich hier durchaus einsehen muß, wenn man nicht das Opfer herkömmlicher Mißdeutungen werden will, die sich von

[157]) Ueber diesen Links-Hegelianismus und Ruge s. O. Westfal, Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus, 1919, S. 39 f., 19—21. Hier der Satz Ruges: »Das in vernünftigen Formen sich bewegende Volk ist souverän wie die Vernunft des Rationalismus in ihrer methodischen Bewegung«. Dieser rein ideologischen Bewegung stellt Marx seine ökonomische entgegen, bei der dann freilich ein logisches Bewegungsprinzip, der An- und Auftrieb, schwerer zu gewinnen ist. — Zum Ganzen s. Gustav Mayer, Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen, Z. f. Politik, VI. 1913. Man sieht hier weit in die Uferlosigkeit hinein, in die der Junghegelianismus durch die Preisgabe des Hegelschen Definitivismus geriet. Andererseits ist es die Kraft der ostpreußischen Kantianer, daß sie eine absolute Vernunftforderung im Konstitutionalismus verwirklichen wollen: wieder ein Zeichen, wie tief philosophische Grundstellungen in historisches und politisches Denken hineinwirken. — S. auch D. Koigen, Zur Vorgeschichte des modernen philosoph. Sozialismus in D., Bern 1901.

Buch zu Buch weiterschleppen. Feuerbach insbesondere wollte, wie die führenden Köpfe der Generation alle, los von verschwimmender Romantik, spekulativer Uebergeistigkeit, politischem Quietismus, abstrakten Spekulationen und hypostasierten Begriffen. Er wollte das Leben in seiner vollen Unmittelbarkeit und sinnlichen Kraft. Dabei aber blieb ihm die Dialektik und Entwicklungslehre des Meisters selbstverständlich. So bestritt er die spekulativen Voraussetzungen der Dialektik, die Entfaltung der konkreten Erlebniswirklichkeit aus jener paradoxen und chimärischen Selbstsetzung des Geistes, aus der Hegel die Selbstverwandelung des Geistes in Natur und die Rückverwandelung der Natur in konkret erfüllten Geist abgeleitet hatte. Er nahm Welt und Wirklichkeit, wie sie eben sind, ohne die unbeantwortbare Frage nach ihrem Grund und Ursprung. Aber ebenso gewiß blieb ihm, daß diese reale Welt von einem dialektisch-logischen Entwicklungsgesetz durchwaltet wird, das durch allerhand Gegensätze und Synthesen hindurch den menschlichen Geist aus sich mit logischer Notwendigkeit hervortreibt und von diesem, wenn er erst einmal als denkendes Bewußtsein aus dem Unbewußten oder Materiellen hervorgebildet worden ist, dann einfach bei richtigem Denken erkannt und abgespiegelt wird. Die Selbsterhebung des dialektischen Weltprozesses zum menschlichen Bewußtsein und die rekonstruierende »Abspiegelung« dieses Prozesses in dem so entstandenen Bewußtsein: das ist seine Philosophie. Die Welt ist ihm nicht tote mechanische Materie, sondern dialektisch bewegte Realität und erzeugt im Bewußtsein den Höhepunkt des Prozesses, der sich infolgedessen mit Recht als Inbegriff und Höhepunkt des Weltprozesses, als unendlicher Wert der Vernunft — aber nun freilich nicht der mythischen göttlichen, sondern der allein realen menschlich-endlichen — empfinden darf. Das ist eine metaphysische Gedankenlosigkeit und eine sehr schlechte Erkenntnistheorie der Abbildung, aber an sich kein Materialismus. Die Welt behält vielmehr auch hier in der Dialektik ein unsichtbares Geheimnis und der Mensch in seiner Vernunft einen absoluten Wert. Die einzig völlig radikale und antispiritualistische Konsequenz ist lediglich die Vernichtung der Gottesidee, der grundsätzliche Atheismus, die Beseitigung jeder transzendenten Mystik. Die Gottesidee ist nichts als die aus praktischen Bedürfnissen leidender und Erlösung wünschen-

der Ohnmacht aus dem Menschen hinaus in einen menschenähnlichen Weltgeist projizierte Vernunft, die phantastische Selbsterhöhung der endlichen Vernunft zu einer spukhaften Weltvernunft, des kranken Weltplans schlau erdachter Retter, den Menschenwitz des Menschen Notdurft leiht. Die aus dem dialektischen Weltprozeß verstandene Anthropologie — nicht etwa die moderne naturwissenschaftliche — ist das enthüllte Geheimnis der Theologie, und Feuerbachs Kritiker haben nicht mit Unrecht gemeint, daß es nicht allzuschwer sei, einen derart mit dem Weltgeheimnis bereits geladenen und die Absolutheit der Vernunft in sich tragenden Menschen für den Ersatz der Gottesidee zu erklären, wie denn ja auch Engels später gefunden hat, daß der Feuerbachsche Mensch immer noch einen »theologischen Heiligenschein trage«[158]). Aber indem Feuerbach diese seine Grundthese in einer historisch-systematischen Analyse des Christentums und später dann auch noch in einer solchen der — ihm übrigens nur sehr mangelhaft bekannten — außer- und vorchristlichen Religionen stilistisch glänzend durchführte, hatte er doch die spiritualistische und mystische Seite der Hegelschen Lehre wenigstens für das Gefühl seiner begriffsmüden und der Romantik entwachsenen Zeitgenossen tödlich getroffen. Da nun aber die Theologie, wie Marx sagte[159]), das eigentliche Aroma der ganzen Welt überempirischer und mystischer Begriffe ist, so war mit ihr die ganze Philosophie der apriorischen Konstruktionen und der überempirischen Realitäten zugleich vernichtet und mit beiden zusammen vor allem die ganze Hegelsche Staatsmystik und spekulative Rechtsphilosophie, von welchen beiden nur die »reale« bürgerliche Gesellschaft nebst ihren die Staatsgewalt und Rechtsidee bestimmenden materiellen Interessen übrig blieb. An Stelle aller Philosophie trat also lediglich ihr verbleibender Rest, die realistisch verstandene Dialektik[160]), die logisch nachkonstruierbare und im Bewußtsein abbildbare Selbst-

[158]) Briefwechsel zwischen E. und M., hg. von Bebel und Bernstein, 1913, I 7; eine ganz ähnliche Bemerkung bei R. Haym, Feuerbach und die Philosophie, 1847.

[159]) In dem überhaupt sehr lehrreichen Fragment einer Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Aus dem lit. Nachlaß von Marx, Engels und Lassalle, hg. von Mehring I (1902), S. 384.

[160]) So Engels ausdrücklich im Anti-Dühring.

bewegung der Erlebniswirklichkeit durch Antagonismen und Synthesen hindurch, die von jedem Punkte aus nach rückwärts rekonstruiert und nach vorwärts mit Rücksicht auf ihren mutmaßlichen nächsten Ertrag konstruiert werden kann. Diese Dialektik ging nicht mehr aus dem Geiste hervor und empfing nicht mehr von seiner logischen Selbstentfaltung das Gesetz, sondern sie erzeugte umgekehrt in ihrem Verlaufe selbst den Geist und drückte sich diesem als Abbild ihres realen Geschehens ein. Wie der Mensch selbst das Erzeugnis des realen Prozesses ist, so sind auch alle seine politischen, ethischen, religiösen Schöpfungen lediglich Wirkungen realster sinnlicher und interessenhafter Erlebnisse und, solange sie noch in eine transzendente Welt hinüberprojiziert werden, lediglich mystisch-phantastische Reflexe eines rein empirischen Geschehens und Erlebens. Damit ist der Gipfel des Antispiritualismus, der äußerste, ins Reale verliebte Tatsachensinn, erreicht, aber den Tatsachen selbst doch das dialektische Gesetz ihres Werdens, ihrer Entwicklung und Verknüpfung als selbstverständlich unterlegt. Eine gewisse Mystik des überindividuellen Zusammenhangs und allgemeiner Notwendigkeiten bleibt, ein scharfer Unterschied gegen allen bloß kausalistischen Positivismus. Diese Mystik ist der Religionsersatz der Sozialdemokratie geworden. Freilich ist damit nicht nur der metaphysisch-logische Gehalt der echten Dialektik vernichtet und schwebt diese sozusagen als bloße Selbstverständlichkeit in der Luft, sondern es ist ihr damit auch das Ziel genommen, das ja bei Hegel gerade nur durch das Zusammenfallen von Sein, Wert und Bewegung im sich entfaltenden Weltgeist behauptet werden konnte. Statt dessen hat Feuerbach nur die Zeichen der Zeit gedeutet und aus ihnen nur die demokratischen und kommunistischen Tendenzen als auf Menschenliebe und Versöhnung hin gerichtet aufgegriffen. In dieser letzteren Hinsicht war aber Feuerbach dem viel praktischeren und gerade damals die sozialen Bewegungen der Zeit an der Quelle studierenden Marx von vornherein uninteressant, und er hat später darüber in seiner grimmigen Weise ziemlich bitter gehöhnt [161]). Er wollte im schärfsten Gegensatz dagegen die Entwicklungsmystik mit ganz realistischer Erkenntnis der realökonomischen Bedingungen und mit einer Totalrevolution zu-

[161]) Briefwechsel III, 370.

gunsten der unter dieser Wirtschaft notwendig Leidenden verbinden. Das ergab dann ganz andere Wege, wenn auch seine Philosophie, soweit er einer solchen bedurfte, stets auf diesen Feuerbachschen Gedanken beruhte.

In alledem ist nun aber so gut wie nichts von eigentlichem Materialismus enthalten. Es ist äußerster Realismus und Empirismus auf dialektischer Grundlage, d. h. auf Grund einer Logik, die nach Marxens eigener Aeußerung nicht wie der französische, reflexionsmäßige, unvermittelte und abstrakte Materialismus aus materiellen Elementen und ihren Zusammensetzungen, sondern wie die konkrete, vermittelnde dialektische Philosophie aus dem Gesetze einer beständig zerteilenden und versöhnenden, alles Einzelne im ganzen verschmelzenden Bewegung die Erlebniswirklichkeit erklärt [162]). Auch die Herleitung der ideologisch-geistigen Welt aus sinnlich-konkreten Bedürfnissen und Gruppierungen der Interessen, die starke Betonung der ökonomisch-sozialen Unterlagen und Voraussetzungen ist an sich kein Materialismus, sondern nur eine sehr einseitig und ausschließlich realistische Erklärung, die aber den durch diese Interessen in Bewegung gesetzten Geist und Willen selbst nicht aus Materie erklärt. Ja, die ganze Feuerbach-Marxsche Erkenntnistheorie der Abbildung ist zwar äußerst roh, aber nicht materialistisch. Der Materialismus beginnt erst, wo auch diese Abbildung selbst als Fortsetzung materieller Gehirnprozesse bezeichnet wird und wo die realen Interessen nicht nur auf sinnliches Gefühl und Willen, sondern Gefühl und Wille selber auf Bewegungen und Umformungen von Gehirnelementen begründet werden. Feuerbach hat sich allerdings zuletzt solchen Gedanken unter dem Druck der damaligen neuen Naturanschauungen genähert, im Grunde aber doch immer nur aus Enthusiasmus für alles echt Reale und Sinnlich-Lebendige, ohne daraus die philosophischen Konsequenzen für seinen ganzen Standpunkt, insbesondere für die Dialektik, zu ziehen. Auch Marx und Engels haben sich nicht ganz selten in diesem Sinne ausgesprochen, aber auch sie, ohne daraus die die Dialektik zerstörenden Konsequenzen irgendwie zu ziehen; auch sie mehr aus dem Trieb nach möglichster Zerstörung aller Religions- und Staatsmystik und aus Freude an möglichst anschaulichem und überzeugendem Realismus. Nur

[162]) S. Heilige Familie S. 231 ff. (Aus dem lit. Nachlaß Bd. II.)

aus diesem Grunde können sie auch den so wenig passenden Ausdruck »Materialismus« für ihre Fassung der Dialektik gewählt haben. Der »Materialismus«, den sie meinen, haftet an der Zertrümmerung aller selbständigen Ideologie und Begriffsmystik sowie an der Herleitung aller geistigen Welten aus zugrunde liegenden ökonomisch-sozialen Prozessen. Es ist eine antiideologische, antispiritualistische und antimystische oder wesentlich ökonomisch-sozial begründete Geschichtsanschauung, aber keine materialistische Metaphysik, wie denn auch Marx die Wanderapostel des Materialismus, die Büchner, Vogt, Moleschott mit großer Verachtung behandelt hat. Die ökonomisch-sozial erweiterte und antiideologisch umgestülpte Dialektik ist der Kern des Ganzen. Der Materialismus geht gelegentlich und inkonsequent mehr als ein Moment der polemischen Stimmung und der triumphierenden Verstärkung des Antiideologismus nebenher. Oekonomismus und Materialismus berühren sich erst da, wo das Uebergewicht der ökonomischen Lebensgrundlagen, ihre Dauer und ihre alles bestimmende oder doch wenigstens beeinflussende Wirkung auf das Grundinteresse des Menschen an Produktion und Reproduktion seiner physischen Existenz, also auf die unmittelbare Abhängigkeit von körperlich-materiellen Bedürfnissen, begründet wird. Aber auch dieser Gedanke erfordert an sich nicht den metaphysischen Materialismus, wenn der letztere auch gegebenenfalls durch ihn sehr stark unterstrichen wird. Mit Psychologie und Erkenntnistheorie hat sich Marx eben grundsätzlich nicht abgegeben [163]).

So große Bedeutung also auch praktisch-psychologisch und agitatorisch der eigentliche Materialismus für Marx und Engels besessen haben mag bei ihrer Neigung zur Uebertrumpfung aller ideologischen Denkweise mit den stärksten und gröbsten Mitteln, so stark der in den Namen der Methode aufgenommene Materialismus als materialistische, antireligiöse Welterklärung und als

[163]) Zu dieser Materialismusfrage s. Benno Erdmann, Die philosophischen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung, in Schmollers Jahrbuch f. Gesetzgebung und Verwaltung XXXI, 1907; richtig, aber mit Unterschätzung der Dialektik. Woltmann, Der historische Materialismus, 1900, betont mit Recht die Unwesentlichkeit des Materialismus für die Wissenschaft Marxens, deutet ihn aber mit Unrecht in einem überdies recht verworrenen Kantischen Sinn.

materielle Zielsetzung in der sozialen Erlösung dann insbesondere auf die sozialdemokratischen Massen gewirkt und so sehr er dadurch den Sozialismus bis heute geradezu vergiftet hat, dieser Geist gehört nicht notwendig zum System und vor allem nicht zu der uns hier allein beschäftigenden grundsätzlichen Geschichtstheorie und ihrer Durchführung. Für diese kommt nur die realistisch gefaßte, ökonomisch erweiterte und berichtigte Dialektik in Betracht.

Wie sehr diese das ganze Denken beherrscht, zeigt jeder Blick auf die methodischen Auseinandersetzungen, auf das Ganze des geschichtsphilosophischen Systems und auf die Einzelheiten. Nichts springt hier aus den Schriften von Marx und Engels einem Betrachter, der den grundsätzlichen Unterschied zwischen mechanistisch-psychologistischer Kausalität und Reihenbildung einerseits und dialektisch-intuitiver Zusammenfassung realer Gegensätze in einheitlichen Entwicklungstendenzen andrerseits erfaßt hat, so sehr entgegen als die grundsätzlich dialektische Haltung beider, die ja auch bei den besten Köpfen der sozialistischen Literatur sich als Fähigkeit zur Zusammenschau großer Entwicklungen behauptet hat. Die Studien von Lensch, Otto Bauer und Renner zum Weltkriege sind die geistvollsten Arbeiten, die er hervorgebracht hat, und Zeugnisse dieser von der Dialektik herstammenden Kraft und Kunst. Das alles stammt ganz spezifisch von Marx und durch Marx hindurch von Hegel. Die methodischen Betrachtungen, wie sie im Anti-Dühring, dem freilich reichlich dilettantischen, philosophischen Hauptbuch der Schule, und in dem Briefwechsel der beiden Häupter, einem ebenso menschlich fesselnden und erschütternden Dokument als sachlich fruchtbaren Ideen- und Beobachtungsschatze, massenhaft ausgestreut sind, unterscheiden stets genau wie Hegel die Dialektik als Bewegungslogik von der statischen Logik der gewöhnlichen naturwissenschaftlichen Kausalitätslehre. Ja, sie fordern die Zurückführung auch der Naturwissenschaften, einschließlich des tieferen Verständnisses der Mathematik, auf diese Logik der Identität der Widersprüche und der entwickelnden Gegensätze und Synthesen. Sie erblicken bei Darwin und Huxley, Comte und Spencer trotz aller schätzbaren Erkenntnisse doch gerade im Mangel der Dialektik die wissenschaftliche Schranke, den Mangel der tieferen konstruktiven Zusammenschau.

Des Unterschieds gegen Hegel sind sie sich dabei natürlich bewußt und vermeiden selten, ihn gleichzeitig hervorzuheben; seine Dialektik sei mystifizierter Realismus, müsse durch Kritik erst gereinigt werden, sei eine »Verhimmelung« der natürlichen Gesetze der Wirklichkeit; die wahre Dialektik und Dynamik müsse jedesmal erst aus der Analyse der Tatsachen herausgegriffen werden, indem sie bei den allen Differenzierungen zugrunde liegenden einheitlichen Tendenzen einsetzen lernt und dieses Verfahren jedem zusammenhängenden Geschehen gegenüber immer von neuem anwendet. Das sind gewiß gründliche Veränderungen, aber für die historische Konstruktion bleibt doch die intuitiv zusammenschauende und dann durch Spaltung und Versöhnung die Einheit explizierende Logik das einzige Mittel der Erzeugung jener großen Bilder und Allgemeinbegriffe der historischen Welt, die durch keine induktive Häufung von Parallelen und darauf beruhende Reihenbildung und durch keine allgemeinen psychologischen Gesetze gewonnen werden können. Die echte historische Analyse zerlegt nie in bloße Einzelvorgänge, um diese dann nach allgemeinen, immer gleichen Naturgesetzen wieder zusammenzufügen, sondern stößt überall auf große, ganze Perioden beherrschende Lebenszusammenhänge, in denen die innere geistige Einheit und Notwendigkeit des Geschehens trotz aller Kreuzungen, Wirren und Zufälle begründet ist. Sie bleibt nie in bloßen allgemeinen Formen, Begriffen und Gesetzen hängen, sondern sieht in diesen immer zugleich den sachlichen Gehalt konkret sich herausbilden. Sie ist und bleibt gegenüber allen bloß formal-parallelen Reihenbildungen Erfassung des Inhalts und des Konkreten mitten im Gesetz, wodurch sie z. B. dem Comteschen Positivismus und dem Lamprechtschen Psychologismus so sehr überlegen ist. Das ist natürlich trotzdem die Quelle vieler irrtümlicher Generalisationen, aber auch die jener vielen großen und lebendigen Erkenntnisse von Zusammenhang und Struktur des Geschehens, die das Marxistisch geschulte Denken unter den modernen Historikern auszeichnet, so einseitig und monoton diese Konstruktionen inhaltlich auch oft beschaffen sein mögen.

Hinreißend tritt diese Leistungsfähigkeit der Dialektik jedenfalls sofort schon in der ersten großen Gesamtdarstellung des universalhistorischen Prozesses zutage, die die beiden Denker in ihrem

feurigen Jugendwerke, dem »Kommunistischen Manifest«, am Vorabend der 48er Revolution gaben und die für immer der Entwurf ihres geschichtsphilosophischen Gesamtdenkens leider geblieben ist. Das war endlich wieder ein Entwurf der Universalgeschichte und stand in festem Zusammenhang mit einem allgemeinen Kulturziel, war aber frei von aller unrealistischen Abstraktheit und aller Sentimentalität. Darauf beruht sein Zauber. Hier finden wir ohne weiteres die Dreigliederung der Dialektik: den indifferenten Urzustand des Urkommunismus, in dem alle Gegensätze latent und gebunden sind und aus dem sie sich erst durch die Geschlechtssklaverei des Weibes herausentwickeln; von da ab die große Periode sich immer steigernder und nach jeder Synthese wieder vertiefender Gegensätze, die in den Klassenkämpfen sich aufgipfelt bis zum letzten, höchsten, reinsten und absolutesten Gegensatz, dem von Proletariat und Bourgeoisie; schließlich das Ende und die Zukunft, den Umschlag des von der Bourgeoisie durch Beraubung und Aussaugung auf die reine bloße Menschenqualität herabgedrückten Proletariats in den Träger der allgemein menschlichen Humanität, deren Aufrichtung daher sein Werk sein wird und in dem Kommunismus der vollendeten Humanität die Klassengegensätze wieder aufhebt, die bis zu seiner Hervortreibung durchlaufen werden mußten. Interessant ist insbesondere Berührung und Gegensatz mit den romantischen Soziologen. Diese verwarfen die moderne Bourgeoisie und mechanistische Periode gleichfalls, aber beurteilten sie lediglich als Abfall und priesen das ständische Mittelalter. Marx dagegen bejaht die gehaßte Bourgeoisie als dialektische Entwicklungsnotwendigkeit, um auch seine Folge, das Proletariat, bejahen zu können. Er zeichnet das Bild der modernen Welt ähnlich wie jene und teilweise mit von ihnen entlehnten Mitteln. Aber er braucht das Bild als logischen Bestandteil der Entwicklung und als Voraussetzung des durch die Weltlogik geforderten Sieges des Proletariats. Auch gegenüber dem französischen Positivismus und enthusiastischen Gefühlssozialismus ist seine Stellung bedeutsam. Er erkennt die moderne Technik und naturwissenschaftlich-ökonomische Entwickelung als Grundlage jeden weiteren Fortschritts und die gleichzeitige Opposition gegen den bourgeoisen Individualismus an, wie diese, erwartet aber den weiteren Fortschritt nicht vom Gerechtigkeits- und Liebesgefühl und nicht von einer

Umbildung der bourgeoisen Gesellschaft aus sich selbst heraus, sondern nur von einer Revolution des Proletariats. Alle Größe und Gewalt dieser Bilder stammt zugleich mit ihrem Eindruck völlig übersubjektiver Notwendigkeiten aus der dialektischen Verarbeitung der massenhaft ausgebreiteten oder angedeuteten Tatsachen. Und wie fein und geistreich ist im einzelnen bei der Charakterisierung der mittleren Klassenkampfperiode die dialektische Durcharbeitung! Denn was vom Ganzen des universalhistorischen Prozesses gilt, gilt natürlich auch von jedem Einzelgegenstand. Marx hat später in der Mühsal seines Lebens nicht die Zeit zu vielen Einzeldarstellungen gefunden. Doch sind seine beiden kleinen Studien über die französische Revolution von 1848 ganz und gar in den Geist dialektischer Notwendigkeit und Zusammenschau eingetaucht und haben gerade darin ihren aufreizenden, symbolischen und allgemein-bedeutsamen Charakter. Vor allem aber ist sein Hauptwerk, die Darstellung der modernen kapitalistischen Kulturperiode, ganz und gar auf dieser Methode aufgebaut. Es beginnt mit der Analyse der Ware und des Tausches als denjenigen Eigentümlichkeiten des auf grenzenlose Tauschwirtschaft statt auf Eigenproduktion und Kundenproduktion gestellten modernen Kulturzustandes, von denen aus sein einheitlicher Trieb und Geist zu erfassen ist, indem die dialektische Einheit, innerhalb deren die Differenz von Käufer und Verkäufer erst entsteht, den einheitlichen Grund unserer ganzen Kultur mit allen ihren beständig steigenden Spannungen bilde. Die Herauswirtschaftung des Mehrwerts aus dem in aller modernen Ware steckenden tieferen Grunde, aus der Ware Arbeitskraft: das sei darnach das Prinzip unserer Kultur, und aus diesem Prinzip ergeben sich alle Spannungen, Verwicklungen, Entwicklungen und Lösungen. Das ergibt ein eindrucksvolles gewaltiges Bild von dem konkret-individuellen Charakter der modernen Kultur und von den mit diesem Charakter gesetzten Notwendigkeiten ihrer Bewegungen, wobei ich die inhaltliche Richtigkeit des Satzes selbst nicht beurteilen will und kann. Aber methodisch ist das großartig und tiefdringend gedacht; welch ein Gegensatz gegen die Methode allgemeiner psychologischer Gesetze, die den Tausch und Erwerbstrieb wie ein allgemeines Naturgesetz behandelt, das

durch die Menschheit hindurchgeht und sich nur gelegenheitsmäßig unter Einwirkung anderer, ebenso allgemeiner psychologischer Umstände modifiziert! All das ist aber das Werk der Dialektik, die das Allgemeine überhaupt nur in individuellen Besonderungen kennt und jeden Umkreis solcher Besonderungen daher auf sein individuelles Prinzip und Strukturgesetz, auf seine Gesamtphysiognomie und seine besondere Bewegungsart, zu analysieren versteht: die Idee des individuellen Gesetzes und der Einheit der Gegensätze und Spannungen in ihm, eine Idee, die kein bloßer Kausalitätsbegriff und keine allgemeingesetzliche Psychologie erreichen kann, und zugleich die Einreihung dieses individuellen Gesetzes in eine alle diese Gesetze in sich verknüpfende Universalgeschichte [164]).

[164]) Eine eindringende Würdigung der Bedeutung der Dialektik bei J. Plenge, Marx und Hegel, 1911, wo die Bedeutung Feuerbachs stark unterschätzt ist, und bei Hammacher, wo die Dialektik aber nicht ganz in ihrer philosophischen Tiefe erfaßt ist. Von den Schriften der Schule ist hier besonders der Anti-Dühring 1878, lehrreich: die Entgegensetzung der Dialektik, auch einer dialektischen Naturwissenschaft und Mathematik, gegen die rationalistisch-metaphysisch-mechanistische Naturwissenschaft des Tages, der echten Dynamik gegen die bloße Statik und gegen die nur mechanistisch-gefaßte unechte Dynamik, s. S. 96—118; Begriff der Dialektik als Bewegungsbegriff 147; Negation der Negation als Naturgesetz 118; Beispiele der Dialektik aus der Kriegsgeschichte 147, der Wirtschaftsgeschichte 218; Dialektik als unbewußter Grund aller tieferen Denker auch bei Fourier und Rousseau aufgedeckt 218. — Ebenso in Engels' Feuerbach-Buche [5], 1910, S. 19, 22, 37, 40—43; S. 45 geradezu die Hegelsche »List der Vernunft« übernommen; S. 4 dialektische Lösung des Problems der Gegenwart; S. 36 die Herauskonstruktion der eigenen Position aus Hegels Dialektik unter Hinblick auf Strauß, Stirner, Bauer, Feuerbach. — Aehnlich im Briefwechsel: II, 235 und 243 die Hegelsche Methode mystifizierter Realismus; durch Kritik ist an den Punkt zu kommen, wo sie verwendbar ist; II, 364, 426; III, 70 erstes Bekanntwerden mit dem Darwinismus, der sachlich begrüßt, aber als englisch-plumpe, d. h. undialektische Methode bezeichnet wird. III, 173, 287 Naturwissenschaft und Hegel; auch die Dialektik der Naturphilosophie an sich richtig; III, 382, IV, 151 Hegel gegen Comte ausgespielt; III, 381—384, 424 Hegels Dialektik; IV, 266 Dialektik gegen Huxley; IV, 344, 361 Dialektik gegen moderne Naturwissenschaft; IV, 435 Hegel und die Mathematik; IV, 492 Dialektik der Natur. — Engels »Lage der arbeitenden Klassen« S. 299; Kommunismus als dialektische Lösung der Spannung von Bürgertum und Proletariat. — Engels »Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur

Aber freilich, die Dialektik ist zugleich gründlich verändert, und es ist ebenso wichtig, sich diese Veränderungen klarzumachen. Sie sind rein philosophisch angesehen furchtbare Verwüstungen ihres ursprünglichen und allein möglichen Sinnes, ihres metaphysisch-logischen Grundes und ihres metaphysisch-ethischen Zieles, ihres doch völlig unentbehrlichen Zusammenhangs mit der Analyse des Selbstbewußtseins und ihrer Zusammenbindung von Sein und Wert. Aber rein geschichtstheoretisch angesehen wirken diese Verwüstungen nicht so ungünstig, wie man zunächst glauben möchte. Es wird im Gegenteil bei Marx der rein dynamische Sinn der Dialektik freier von den Fesseln der Metaphysik und der strengen Methodik, und die Erweiterung der historischen Triebkräfte durch die ökonomisch-sozialen Verhältnisse wirkt als realistische Bereicherung und damit sachlich sogar als Vertiefung. Freilich bleibt des Einseitigen, Gewalt-

Wissenschaft«: S. 4 Dialektik; S. 7 dialektische Bewegungslogik gegen mechanische Naturwissenschaft; 22, 34—41, 52—54 die Zukunft als Ergebnis dialektischer Synthese. — Ueber die dialektische Auffassung gerade auch der Naturwissenschaften selbst handelt die Artikelserie von Enrico Leone, »*Le scienze naturali nel Marxismo*« in der Zeitschrift *Il Divenire Sociale IV.*, die Michels »Probleme der Sozialphilosophie«, 1914, S. 126 f. anführt und exzerpiert. »Die Periode des Immobilismus, in der die Phänomene sowohl des natürlichen Seins als auch des sozialen Lebens zeitlich und räumlich feststehend betrachtet wurden, hat der revolutionistischen Methode in diesen Wissenschaften Platz machen müssen«, und zwar »durch das dialektische Prinzip des Widerspruchs«; also Dynamik gegen Statik, wie ich es früher im Gegensatz gegen Rickert formuliert habe und wie es umgekehrt Struve formuliert hat, s. oben. — Interessant ist in den »Klassenkämpfen in Frankreich«, Berlin 1911, S. 24 die Grundcharakteristik: »Mit einem Worte: nicht in seinen unmittelbaren tragikomischen Errungenschaften brach sich der revolutionäre Fortschritt Bahn, sondern umgekehrt in der Erzeugung einer geschlossenen mächtigen Konterrevolution, in der Erzeugung eines Gegners, durch dessen Erzeugung erst die Umsturzpartei zu einer wirklich revolutionären Partei heranreifte.« — Vom »Kapital« braucht man in dieser Hinsicht gar nicht zu reden; sein ganzer, stets den Modernen so befremdender Einsatzpunkt ist nur von der Dialektik aus zu verstehen, ebenso wie der ganze Aufbau; den Gegensatz gegen den modernen nationalökonomischen Psychologismus, der allgemeine psychologische Naturgesetze sucht und nur stets den historischen Bedingungen durch Verfeinerungen anpaßt, s. bei Hilferding, Marx-Studien I (1910) die Auseinandersetzung mit Böhm-Bawerck; ebenso in der erwähnten Abhandlung von Leone.

samen, Tendenziösen und Verbohrten gerade genug, von der Finsternis des gott- und ideenlosen Hintergrundes ganz zu schweigen, auf den dieses aus ökonomischem Realismus, ja Fatalismus und ethischem Revolutionismus gemischte Geschichtsbild aufgetragen ist.

Welches sind nun aber in genauer Formulierung die Abweichungen von Hegels Dialektik?

In Kürze ist zu sagen: die dialektisch-realistische Kontemplation ist verkoppelt mit einem revolutionären Naturrecht. Die Dialektik ist entgeistet und naturalisiert. Die Dialektik ist ökonomisiert. Die dialektischen Gegensätze formal-logischer Bestimmtheiten sind in reale Klassengegensätze verwandelt. Diese vier Punkte gilt es zu beleuchten.

Das erste ist die Verbindung der rein realistisch-deterministischen Entwicklung mit revolutionärer Prophetie und absoluter Forderung. Es ist ein Punkt, der von größter praktischer Bedeutung geworden ist und dessen tragische Schwierigkeit wir insbesondere heute bei den entgegengesetzten Auslegungen dessen erfahren, was Marx wohl unter der »Diktatur des Proletariats« sich gedacht haben mag. Die einen sehen darin nur die äußere Sichtbarmachung und endgültige Durchsetzung eines unter der Decke der bisherigen Verhältnisse schon vollendeten Prozesses, die Ueberführung der von innen heraus zur Sozialisierung reif gewordenen Wirtschaft und des zur demokratischen Mehrheit gewordenen Proletariats in die auch äußere Erscheinung und Herrschaft, die Herausbildung der wahren Mehrheit und der wahren Entwicklungstendenz. Die anderen sehen darin die in einem allgemeinen revolutionären Zusammenbruch der Kulturwelt ermöglichte Herrschaft klassenbewußter Minoritäten, die durch Terrorismus und Zwang hindurch in einer lang dauernden Weltkrisis die stets widerstrebenden und verworrenen Massen schließlich zum klassenlosen Zustande der Gemeinwirtschaft bringen und vor allem erziehen. Beide können sich auf Marx berufen, der über diesen Punkt sich in ein agitatorisch äußerst wirksames Dunkel hüllte und dessen Abneigung gegen alle utopische Phantastik nach beiden Seiten hin nur Andeutungen gab. Die Sache ist aber auch von großer wissenschaftlicher und begrifflich-symptomatischer Bedeutung. Ich habe mehrfach hervorgehoben, daß die Dialektik Hegels sich mit innerer Notwen-

digkeit auf den Standpunkt der prinzipiell vollendeten Entwicklung stellen mußte, weil nur aus dem dann erst ersichtlichen Zusammenfall von Grund und Zweck die Stufen der Selbstrealisation der Vernunft konstruiert werden konnten. In seiner Dialektik hängt alles an der Erkenntnis des vollendeten Zweckes und der Interpretation der Weltbewegung aus einer logischen Selbstbewegung der Vernunft in der Richtung auf die Realisation dieses mit ihr selbst identischen Zweckes. Beseitigt man diesen Standpunkt einer lediglich kontemplativen Rekonstruktion des tatsächlich vollendeten Prozesses, dann gerät man bezüglich der letzten Ziele in die Ungewißheit eines unendlichen Progresses oder man muß im Sinne relativer Wahrscheinlichkeit die vermutlichen Entwicklungstendenzen der jeweiligen Gegenwart zu erkennen versuchen, um die mutmaßlich nächste Station zu erraten, in beiden Fällen verliert man die Möglichkeit einer notwendigen Konstruktion des Gesamtprozesses. Das erste war, wie gezeigt, bei Bruno Bauers »Kritik der Kritik« der Fall, das zweite bei Feuerbachs blassem Kommunismus. Marx hatte als grundsätzlicher, ja fanatischer Revolutionär von vornherein keine Lust, bei solchen Bestimmungslosigkeiten oder Allgemeinheiten oder Wahrscheinlichkeiten stehenzubleiben. Er faßte ein unbedingtes Ziel mit ethischer Absolutheit ins Auge, den Sturz der feudalbürgerlichen Gesellschaft und Staatlichkeit zugunsten einer klassen- und staatslosen Gesellschaft, »worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist«. Die Vieldeutigkeit dieser berühmten Worte verdeckt leicht ihren Sinn. Es ist aber klar, daß das inhaltlich im Sinne Marxens etwas ganz anderes ist als der Hegelsche, der Dialektik zugrunde liegende Fortschritt im »Bewußtsein der Freiheit«, welcher letztere den Fortschritt der Einsicht in die innere Notwendigkeit des Weltprozesses und damit die bewußte Einordnung der Individuen in die organischen Einheiten des Staates bedeutet, also die auf eine organische Staatsauffassung bezogene spinozistische Freiheit. Bei Marx, dem alten rheinischen Liberalen und Demokraten und späteren Freunde der französischen Umsturzbewegung, ist es aber die individualistisch-naturrechtliche Freiheit, die nur in einer klassen- und staatslosen, Produktion und Verteilung als Gesamtinteresse behandelnden Gesellschaft realisiert werden könne, nicht in einer bloßen formal-rechtlichen Demokratie des

organischen Staatsgedankens. Dafür setzt er denn auch die ganze Leidenschaftlichkeit einer absoluten Forderung und einer gewaltsamen Durchsetzung ein, nur daß er diesem Gewaltakt und der Verwirklichung des Ideals einen großen vorbereitenden Prozeß realer Ermöglichung unterbauen will. Das aber ist etwas, was aus der bei ihm ganz relativistisch gewordenen Dialektik selber nie gewonnen und begründet werden konnte; es stammt aus eigenen Quellen und eigenem Recht, aus einer nicht relativistisch bewegten, sondern absoluten und zeitlosen Vernunft. Das zeigt sich denn auch deutlich in der Unmöglichkeit, dieses Zukunftsideal aus der lediglich kritisch und progressiv gewordenen Dialektik abzuleiten, ja auch es nur damit zu verbinden. Er kann den »Umschlag« aus der bisherigen Geschichtsperiode der dialektischen Klassenkämpfe in die kommende Weltperiode der kampf- und klassenlosen, jede Individualität frei vollendenden Kultur nur durch die ganz künstliche Konstruktion erreichen, daß die Verelendung des Proletariats dieses auf die bloße »Menschenqualität überhaupt« zurückführe und daß dadurch dieses, zur Herrschaft emporgetragen, zum Träger und Organisator der reinen Humanität, des kulturell voll und frei entwickelten Individuums, werde, d. h. daß die Klassenherrschaft des Proletariats ihrem Begriff nach die Aufhebung aller Klassen überhaupt bedeute! An einer anderen Stelle argumentiert Marx umgekehrt, daß die volle Entmenschung des Proletariats seine Rückkehr und Erlösung zur Menschlichkeit und damit die radikale Aufhebung derjenigen Gesellschaftsbedingungen fordere, die gerade in ihrer Vollendung jene Entmenschung bewirken mußten; erst die Zurückführung aller auf das Niveau der reinen Menschlichkeit gewähre auch dem Proletariat die Menschlichkeit zurück, wobei unter »Menschlichkeit« der Kommunismus verstanden ist [165]). Beides aber ist ganz offenkundig ein Spiel mit Worten, eine Verdeckung des Gegensatzes zweier geistiger Welten, die hier zusammengebogen werden sollen. Denn die in der absoluten Verelendung übrigbleibende bloße Menschenqualität ist etwas ganz anderes als die ethisch-kulturell erfüllte, alle wertvollen und geistigen Güter sinnvoll genießende Humanität, und ebenso ist

[165]) Das erste in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Nachlaß I, 397, das zweite im Kommunistischen Manifest, das dritte in der »heiligen Familie«, Nachlaß II, 132 f.

es undenkbar, daß der durch die Verschärfung bis zum absoluten Gegensatz getriebene Klassenhaß in klassenlose Menschenliebe und Menschheitsgemeinschaft »umschlagen« könne. Auch ist die ganze Konzeption eines vom indifferenten Urkommunismus durch die Periode der Klassenkämpfe zum kulturell erfüllten Idealkommunismus fortschreitenden Prozesses ebenso offenkundig ein Rückfall in die teleologische Auffassung der Dialektik, die Marx doch gerade für Mystik erklärt hatte und die hier in der Tat auch äußerlich genug von Marx konstruiert wird, wenn er der Klassenkampfperiode den Morganschen Urkommunis vorne und eine Art Fourierschen Idealkommunismus hinten anflickt. Gerade die innerlich dialektischen Uebergänge und Uebergangsmöglichkeiten fehlen hier an diesem Hauptpunkt, wo alles zum Klappen kommen müßte. Die Hegelsche Lehre von der »Aufhebung« und vom »Umschlag« ist nur in Worten erhalten geblieben, im Sinn zerstört. Es bleibt daher gar nichts anderes übrig, als anzuerkennen, daß die Dialektik und ihre bei den Junghegelianern völlig relativistisch gewordene Entwicklungslehre bei Marx zerbrochen wird durch den Eintritt einer dogmatisch-absoluten, naturrechtlichen Forderung, die das Gegenteil jeder Versenkung in dialektisch-notwendige Entwicklungen ist und überdies auch, um das bei dieser Gelegenheit hervorzuheben, das Gegenteil jedes Materialismus ist [166]). In dieser völlig verschiedenen

[166]) Diese Doppelheit beachtet auch Hammacher S. 377—388: »So identifiziert sich als künftiges Ideal nach dem gallo-germanischen Prinzip Feuerbachs das deutsche Selbstbewußtsein mit der französischen Gleichheit« 377, wobei nur die zweite viel stärker zu betonen ist als das erste. Gut ist auch der Hinweis darauf, daß nach dem Geschichtsmaterialismus mit der vollen Selbsterkenntnis aller ideologischer Ueberbau schließlich wegfällt, also die nun einsetzende wahre Ethik der »sich als Selbstzweck geltenden Kraftentwicklung oder Freiheit« aus anderen Quellen kommen muß; d. h. aus dem Naturrecht. Bei Lassalle fehlt das letztere charakteristisch. — Bei Engels führt Herkner Preuß. Jahrb. 181, 1920 S. 12 f. und ähnlich Drill, Frankf. Ztg. 28. I. 1920 die prophetisch-ideale Tendenz auf dessen »verdrängte« religiöse Jugendpositionen zurück, bei Marx hält der letztere den jüdischen Messianismus als wenigstens im Unterbewußtsein wirkend für wahrscheinlich. Uebrigens ist ja schon in der französischen Revolutionsideologie eine Säkularisation der christlich-jüdischen Ideen, welche Säkularisation bei dem Marxistischen Atheismus noch gesteigert ist. — Eigentümlich und treffend erweitert sind diese Beobachtungen bei H. Kelsen, Sozialismus und Staat, Grünbergs Zeitschrift für

Herkunft der beiden Hauptgedanken liegen die oben charakterisierten praktischen Widersprüche begründet, die ganze in der Vorbereitung der heutigen Revolution so viel verhandelte Frage, wie der Determinismus der notwendigen Entwicklung des Proletariats zur Herrschaft sich zu dem unentbehrlichen Freiheitsglauben und den ethischen Forderungen in der Herbeiführung der Revolution und der Begeisterung der Massen für sie verhalte; ebenso die nach dem Durchbruch der Revolution heute so viel verhandelte Frage, ob die Herrschaft und Weltorganisation des Proletariats sich durch organische Weiterbildungen und Mehrheitsgewinnung oder durch terroristische Herrschaft einer Minorität vollziehen solle. Die Vorbereitung wie der Vollzug des »Umschlags« stehen damit unter gleichzeitigen ganz entgegengesetzten Begriffswelten. Diese Dunkelheiten und Widersprüche deuten aber auf ein von diesen praktischen Angelegenheiten ganz unabhängiges und allgemeines geschichtstheoretisches Problem hin, die Frage, wie man den Entwicklungsbegriff mit dem ihm doch ganz unentbehrlichen Begriff des Zweckes und der davon ausgehenden Zukunftsgestaltung verbinden könne. Hegel hat sich dem Problem entzogen, indem er es für heute überhaupt nicht mehr bestehend erklärte. Das war logisch konsequent, aber praktisch schwer erträglich. Marx hat den Entwicklungsgedanken durch den revolutionären Rationalismus einfach durchschnitten, wie das im Grunde übrigens doch auch schon bei Fichte der Fall war, der gleichfalls Dialektik und Naturrecht gemischt hat. Das ist praktisch befreiend und belebend, aber mit dem Begriff der Dialektik im Widerspruch. So konnte auch an diesem Punkte das Kantische Naturrecht und der Pazifismus in das System eingeschmuggelt werden. Das ist die Position, die heute die »Unabhängigen« zwischen Kommunismus und ökonomischem Opportunismus einnehmen. All diese Schwierigkeiten und Spaltungen deuten auf das allgemeinere

Sozialwissenschaft 1920, Heft 1. Er bezieht das utopisch-moralistisch-aktivistisch-absolute Element auf die Revolutionierung und Auffassung des Staats und auf französische Ideen, das empirisch-naturgesetzlich-relativistische Element auf die Oekonomie und deren dialektische Entwickelung. In der dunklen Diktatur des Proletariats sei dann beides verbunden. Die Russen hätten, soweit sie Ideologen sind, sich an das erste gehalten, die Deutschen an das zweite. Zum Ganzen s. auch Schmitt-Dorotić, Die Diktatur, 1921.

Problem hin, daß von der Dialektik aus überhaupt eine gegenwärtige Kultursynthese nicht zu gewinnen ist, eine solche also universalhistorisch anders unterbaut werden muß als durch die Dialektik. Diesen Beweis liefert die Seltsamkeit der Hegelschen und Marxistischen Endpositionen gleicherweise [167]).

Das zweite ist: Die Dialektik ist naturalisiert. Sie ist aus einem Gesetz der sich logisch bewegenden und mit ihrem Denken das Sein setzenden Weltvernunft, das aus Wesen und Sinn dieser Vernunft abgeleitet und aus seiner Enthaltenheit in der endlichen Einzelvernunft regressiv herausgeholt werden konnte, zu einem lediglich tatsächlich geltenden Naturgesetz geworden, zu einer Selbstverständlichkeit, die man mit Hegel teilte, aber nicht ihm verdanken wollte, die Hegel mystisch und metaphysisch verballhornt habe und die man in ihrem kritischen

[167]) Diesen Gegensatz im Marxismus betont Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung [7], 1919, S. 99—145; er bezeichnet die »Diktatur des Proletariats« geradezu als Fremdkörper im Marxismus, der dann von den Bolschewisten weiter entwickelt werde zur Idee der terroristischen Minderheitsherrschaft, während der »Sozialismus« eine Entwicklung des Gesamtkörpers der Gesellschaft von innen heraus bedeute und in Marxens historisch-realistischer Kontinuitäts- und Entwicklungslehre begründet sei. Auch Struve a. a. O. 674 sieht darin »Elemente des Babouvismus und Blanquismus«, einen jakobinisch-blanquistischen Begriff 684, macht aber dafür gerade die Dialektik und ihre Lehre vom Umschlag verantwortlich, was aber nur für die Marxistische Orthodoxie und teilweise für Marxens Mißbrauch der Dialektik gelten kann. In ihrem ursprünglichen Sinne hat sie dafür gerade keinen Raum, wie Struve S. 688 selbst bemerkt: »Der dem Marxismus eigene Begriffsabsolutismus (und das revolutionäre Wunder des Umschlagens dieser Begriffe) ist in gewissem Sinne das Gegenteil der Dialektik«. So sieht er auch ganz richtig den Grund dieser Diskrepanzen: sie sind »aus dem irreführenden Bestreben erwachsen, praktisch-politische Postulate in theoretische Begriffe im Dienst einer geschichtlichen d. h. kausal-genetischen Betrachtung umzuprägen«, S. 688. »Der wissenschaftliche Sozialismus ist keine Reinkultur der Wissenschaft, als soziales Ideal ist er notwendig eine Verbindung von Wissenschaft und Utopie«, 702 f. — S. auch H. Schuhmacher, Sozialismus und Unternehmertum, Schmollers Jahrbuch 1919 und Gegenwartsfragen des Sozialismus, ebenda 1920. — Ueber die endlosen Schwierigkeiten des Verhältnisses von Freiheit und Initiative zur Entwicklung und Notwendigkeit, die sich gleichfalls aus dieser Kombination und dem Verlassen des kontemplativ-fertigen Standpunktes Hegels ergeben s. Struve 703 f., Vorländer, Kant und Marx, und Max Adler, Prinzip oder Romantik 1917.

und empirischen Sinn als Mittel der Ordnung der Tatsachen wieder herzustellen meinte. So konnte sich die äußerste Schroffheit gegen Hegel mit der engsten Gebundenheit an seine dialektische Methode verbinden, die man trotzdem arglos und ohne jedes Gefühl für die in ihr liegenden metaphysischen Voraussetzungen auf anorganische, organische und historische Welt anwendete, genau wie der Meister selbst. Deshalb schreckten Marx und Engels auch nicht vor dem Bekenntnis zur Methode seiner Naturphilosophie zurück, und bezogen sie sich gerne auf Oken und verwandte Naturforscher, interpretierten Darwin und die Mechanisten ohne weiteres in dialektischem Sinne, in der Meinung, sie lediglich methodisch zu verbessern, aber ihren rein empiristischen und naturalistischen Gedanken selbst nicht zu verändern. Eben deshalb darf das dialektische Naturgesetz im Sinne des Marxismus durchaus nicht mit dem mathematisch-mechanischen oder rein induktiv-generalisierenden der modernen Naturwissenschaft verwechselt werden. Aber ebensowenig darf es mit Hegelschem Idealismus und irgendeiner spiritualistischen Metaphysik in Verbindung gebracht werden. Der geistig-metaphysische Welthintergrund und die geistig-kulturelle Zwecksetzung sind verschwunden. Die Dialektik ist ohne Seinsgrund und ohne Zusammenhang von Sein und Wert lediglich relativistisch und positivistisch als Verbindungsregel beobachteter Tatsachen zu verstehen, die nach dem Grundsatz der Position, Negation und Negation der Negation oder Reaffirmation sich in unendlicher Kette bewegen. Jedes zu analysierende und zu erkennende besondere Gebiet muß auf sein allgemeines Prinzip vermöge dieser Analyse gebracht werden, und aus dem Prinzip müssen dann die einzelnen Bewegungen, Gegenbewegungen und Zusammenfassungen verstanden werden. Jede von einem solchen Prinzip aus erfaßte Gruppeneinheit muß mit den anderen Gruppeneinheiten nach dem gleichen Grundsatz auf ein umfassenderes und noch allgemeineres Prinzip gebracht werden, und aus dessen Bewegung muß dann ihre Fülle und Folge abgeleitet werden. Die darin liegende Hypostasierung von Allgemeinbegriffen stört diese empiristischen und materialistischen Logiker nicht! Sie empfinden nur den Triumph einer derartig monistisch die Dinge erfassenden und umfassenden Logik und der endlichen Einbeziehung der historischen Wissenschaften in dieses allgemeine »Naturgesetz«.

Wie Natur und Geschichte für Hegel auf dem gleichen Prinzip beruhten, so auch für sie. Aber ihnen schien bei der Ausschaltung jeder Metaphysik dieses allgemeine Weltgesetz identisch mit den richtig verstandenen modernen Naturwissenschaften. Die Dialektik ist damit zum Begriff einer kontinuierlichen Dynamik geworden ohne Grund, ohne Ziel, ohne Seele und Tiefe, ohne Geheimnis und Dunkelheit, ohne ein in ihr enthaltenes wahrhaft Allgemeines und ohne ein aus ihr hervorgehendes wahrhaft Individuelles. An die Stelle des letzteren tritt der Begriff des »Konkreten«, des aus der Bewegung sich bildenden, relativ einheitlichen und aus seiner Einheitlichkeit die Einzelheiten begreifenden Zusammenhangs, ein Begriff, der übrigens der Marxschen Historie die zentrale Bedeutung des Individuellen einigermaßen zu erhalten imstande war und der sie vor den Fanatikern der allgemeinen Gesetze der Geschichte dauernd auszeichnet. Die Wirtschaftsstufen, insbesondere der Kapitalismus, sind für sie nicht Anwendungsfälle eines allgemeinen psychologischen Gesetzes oder durch Vergleich festgestellter allgemeiner Entwicklungstendenzen, sondern konkret-individuelle, historisch-einmalige Gebilde, die innerhalb der allgemein historischen Bewegung jedesmal in besonderer Weise sich bilden und darum jedes auch besonders analysiert werden müssen. Nur fehlt jedem solchen konkreten Gebilde die Hindeutung auf einen in ihm konkretisierten Weltgrund und jeder selbständige, aus diesem herstammende geistige Gehalt, auf einen geistigen und psychologischen Untergrund der ökonomischen Tatsachen selbst. Die Tatsachen werden wesentlich auf dem ökonomisch-sozialen Gebiete gesucht, und die hier entstehenden dialektisch erforschbaren Einheitsgebilde sind darum grundlegend wirtschaftliche Einheiten, die vom Prinzip einer bestimmten Arbeitsform und Arbeitswertung aus grundlegend gestaltet sind. So schlägt heute Rudolf Goldscheid vor, statt von Organismen zu sprechen von »Oekonomismen!« Diese ökonomischen Tatsachen gelten allein für erfahrungsmäßig entscheidend, und die Dialektik hat daher als empirische Logik nur sie zu beachten und zu konstruieren. Das jeweilige Konkrete ist also nicht ein individualisierter Stand des Geistes, sondern eine konkrete ökonomisch-soziale Lebensverfassung. Das fordert die Diesseitig- und Empirisch-Werdung der Dialektik schon von

sich allein aus; auf die weitere Bedeutung und Begründung dieser Art Auslese des Wesentlichen ist gleich später noch hinzuweisen. So kann auch die Illusion entstehen, als vermöchte diese Dialektik vortrefflich mit dem Materialismus zusammen zu bestehen, da sie als empirische ja nur auf die ökonomischen Grundtatsachen der Erhaltung des physischen Lebens gerichtet ist und den Umschlag der Materie in Bewußtsein, der materiellen Bewegungen in ökonomische Interessen leicht zu zeigen imstande sei. Daher konnte sie auch so leicht in den Dienst des Atheismus treten und durch die bloß faktische Notwendigkeit der Entwicklung alles zu verbürgen scheinen, was sonst Gott, Unsterblichkeit, Erlösung und Eschatologie zu verbürgen hatten. War einmal gezeigt, daß mit naturgesetzlicher Notwendigkeit die Bourgeoisie sich zum geschlossenen Ausbeutungsprinzip zusammenfassen und sie gerade dadurch ihr Gegenstück, das Proletariat, in die Höhe bringen müsse, dann war Dialektik und Naturgesetz an Stelle Gottes getreten und die Religion nicht bloß beseitigt, sondern auch ersetzt. Es kam lediglich auf die Richtigkeit dieser Induktionen und ihrer dialektischen Deutungen an, und daher wurde die Wissenschaft, d. h. der dialektische Sozialismus, Ersatz für Religion und Philosophie, von welcher letzteren überhaupt nichts als die Dialektik in ihrer vermeintlich empiristischen und materialistischen Deutung übrigblieb. Daher auch die geradezu religiöse Leidenschaft, mit der die Dialektik und ihre Ergebnisse von der sozialistischen Wissenschaft gehütet und jeder Irrlehre entgegengestellt werden. Freilich zeigt dieser letztere Umstand, daß die Dialektik bei aller realistischen und positivistischen Umformung, vor allem bei aller damit gegebenen Lösung von göttlichen Weltzwecken, in Wahrheit doch aufs engste mit dem Zweck und Wertgedanken, mit dem Begriff einer aufsteigenden Entwicklung zusammenhängend geblieben ist Die Dynamik kann nicht zum Grundbegriff gemacht werden, ohne ihre Gerichtetheit mit in ihren Begriff aufzunehmen. Engels kann in vollkommener Naivität die Dialektik bezeichnen als den »ursächlichen Zusammenhang des durch alle Zickzackbewegungen und momentane Rückschritte hindurch sich durchsetzenden Fortschreitens vom Niederen zum Höheren«[168]). Teleo-

[168]) Engels, L. Feuerbach [5], 1910, S. 38; ebenso im Anti-Dühring S. 143 bis 145.

logische Gerichtetheit und Wertsteigerung gehört also doch auch hier zur Dialektik, nur bedarf das keines kosmisch-geistigen Grundes und keines damit erst begründeten Sinnes und Zweckes, sondern es ist eine selbstverständliche Eigentümlichkeit des Naturgesetzes, in der Entwicklung durch die Antagonismen hindurch die Werte zu steigern. Freilich welche Werte? Natürlich die ökonomischen, und zu diesen gehören, wie gleich zu zeigen, die geistig-kulturellen von selbst. Und wenn die letztere Frage nach den geistigen Werten tiefer und selbständiger gestellt wird, dann tritt das soeben geschilderte zweite Motiv des Marxismus, die französisch-naturrechtliche Freiheits- und Individualitätsidee als Zweck ein, und es wird möglich, wie im Kommunistischen Manifest, die Weltentwicklung als beständigen dialektischen und naturgesetzlichen Fortschritt von der Indifferenz des Urkommunismus durch die Klassenkämpfe hindurch zum goldenen Zeitalter der Freiheit und Gleichheit aller im konkret entfalteten Kommunismus zu konstruieren. Es ist klar, daß alle Naturalisierung der Dialektik die in ihr nun einmal liegende Mystik der Identität des Allgemeinen und Besonderen, der Einheit der Gegensätze und der Wertsteigerung in der Explikation des Allgemeinen nicht hat tilgen können und daß gerade diesen unbewußt mitgeschleppten Resten die große Wirkung der Marxistischen Dialektik verdankt wird. Das heißt, daß rein philosophisch genommen die Naturalisierung der Dialektik eine Ungeheuerlichkeit ist. Aber rein geschichtslogisch genommen, ist diese Zertrümmerung ihres eigentlichen Gefüges, die ja doch großenteils aus wirklichen historischen Beobachtungen und echtem Realismus stammt, eine Freisetzung ihres besten Wahrheitselementes, des Gedankens der historischen Dynamik, der deutbaren und darstellbaren konkret-individuellen Einheit aller historischen Gebilde, der Sinneinheit und teleologischen Gerichtetheit aller einzelnen historischen Totalitäten und auch ihres zu vermutenden Zusammenhanges untereinander und nacheinander. Eben deshalb hat diese naturalisierte Dialektik trotz ihrer philosophischen Ungeheuerlichkeiten und Banalitäten rein historisch doch sehr wichtige Erkenntnisse zu vermitteln vermocht.

Das dritte ist: Die Dialektik ist ökonomisiert. Sie ist es nicht bloß aus dem eben angeführten Grunde, daß sie als empirische oder materialistische Dialektik ihre Konstruktion an die

alles Empirische beherrschende Tatsache der Erhaltung des leiblichen Lebens anknüpfen muß, sondern sie ist es in erster Linie, weil der historische Scharfblick Marxens in den ökonomisch-sozialen Tatsachen ganz selbständig und ohne jede Rücksicht auf die Theorie, höchstens belehrt durch die französische, sozial orientierte Historie, die entscheidenden Grundlagen oder doch Unterlagen alles geschichtlichen Lebens und aller geistig-kulturellen Bildungen zu erkennen glaubte. Das begann schon mit der Erkenntnis der Notlage der rheinischen Winzer und ihrer wahren Gründe, also schon vor 1848. Er lernte immer deutlicher sehen, daß die Ideenwelt auf dem Grund nicht nur der Gemeinschaft überhaupt, wie Feuerbach lehrte, sondern auf dem Grunde ökonomisch und technologisch bestimmt geprägter und von bestimmten, damit zusammenhängenden Interessen erfüllter Gemeinschaft aufruht, daß alles Recht, alle politische Theorie, alle Sitte und soziale Idealbildung oder Ethik, schließlich aber auch alle Philosophie, Kunst, Literatur und Religion von diesem Untergrunde her gefärbt, mitbestimmt, bewußt oder unbewußt geleitet ist; nur bei den Naturwissenschaften glaubte er davon absehen zu dürfen, sie schienen ihm ebendeshalb durch ihren Einfluß auf die Technik fast allein eine unabhängig bestimmende Rolle im sozialen Prozeß zu spielen, ähnlich wie bei Comte. Dazu kam dann weiter die Einsicht, daß bestimmte Formationen der technisch-ökonomisch-sozialen Gestaltung der Arbeit und Gütererzeugung, die eigentlich dauernden Grundmassive in der Flucht der historischen Erscheinungen bildend, in Recht und Institutionen niedergeschlagen, den Strom des historischen Lebens fassen und kanalisieren, so daß in den Wirtschaftscharakteren die eigentlichen Mittel der Abgrenzung und Bestimmung der großen Geschichtsperioden gegeben sind. Nicht der Wandel der Ideen, sondern der des gesellschaftlichen Seins entscheidet im ganzen und großen, und diesem Wandel des Seins folgt dann jedesmal rascher oder langsamer die Umwälzung der aufruhenden Ideenwelt. All das entsprang zunächst nicht aus der Theorie, obwohl es von Anfang an als solche vorgetragen wurde, sondern aus der Beobachtung und bestätigte sich vor allem bei jeder tieferen Analyse der modernen politischen und geistigen Kämpfe, die Marx vornahm, weiterhin aber auch als Schlüssel zum Verständnis ganz entlegener Perioden und Kulturen. Im Brief-

wechsel tauchen fortwährend derartige Einzelanalysen und die Spuren eingehendster Quellenstudien auf den entlegensten Gebieten auf; bald ist es indische Religion oder Islam, mittelalterliche Sozialverfassung oder keltische uud nordische Prähistorie; im »Kapital« sind dann die Ergebnisse solcher mühevollen Arbeit allenthalben gelegentlich eingestreut. Vor allem die beiden kleinen historischen Schriften sind in dieser Hinsicht äußerst lehrreich und fruchtbar. Gerade von solchen Erkenntnissen aus bekämpfte er den Spiritualismus der Historiker, die lediglich nach Ideen und Religionen periodisieren und jede Periode nur aus geistigen Prinzipien charakterisieren, also nach den Interessen der wenigen, die sich dabei ihres Zusammenhanges mit den realen Lebensgrundlagen nicht bewußt sind oder sie für selbstverständlich und nebensächlich halten. Von da aus ist vor allem seine Polemik gegen Hegel, aber auch gegen Feuerbach und gegen die ideologischen Junghegelianer und Demokraten wie Ruge, Grün, Heß usw. zu verstehen; sie sind ihm alle »klassenlose Doktrinäre«. Aber auch gegen den ideologischen Enthusiasmus eines Fourier, Cabet, Proudhon wendete er sich von da aus, weil sie die Idee umwälzen wollten, bevor die äußerst zähflüssige reale Unterlage in praktisch-realer Arbeit umgestaltet war. Soweit ist das alles scharfe Beobachtung und in der Hauptsache, soweit die bloßen Tatsachen noch ohne weitere und tiefere Begründung in Betracht kommen, unzweifelhaft richtig und eine wirkliche Bereicherung und Vertiefung des historischen Verständnisses [169]). Auch mit dem dialektisch-dynamischen

[169]) Die Bedeutung für die Periodisierung anerkannt bei Lamprecht, »Moderne Geschichtswissenschaft«, 1905, S. 105—108, »der ökonomische und damit der soziale Fortschritt ist das Grundmotiv der normalen Entwicklung«, S. 108 (was L. freilich nicht hindert S. 119 die »Wertung und Disponierung« von »den höchsten geistigen Funktionen abzuleiten; nicht nach der Wurzel, sondern nach den Blüteerscheinungen sind die Kulturzeitalter abzugrenzen und zu ordnen«). Aehnlich Breysig mehrfach in »Stufenbau und Gesetze der Weltgeschichte« 1905. Auch Lindner, Geschichtsphilosophie [3], 1912, S. 116 bis 123 denkt im Grunde doch ebenso, wenn er auch die alleinbestimmende Kraft des Oekonomisch-Sozialen leugnet und die gelegentliche Selbständigkeit geistiger Kräfte und Einwirkungen betont. Lehrreiche Beleuchtung der Frage auch bei Reinhard Junge, Das Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft I, 1915, S. 2; ebenso Herkner, Die Arbeiterfrage II [6], 1916,

Denken an sich ist es insofern wohl vereinbar, als die Bildung der Arbeits-, Wirtschafts- und Sozialverhältnisse als erste Formung des historischen Lebens sehr wohl bezeichnet werden kann, in welche die übrigen Tendenzen des Geistes zunächst eingeschlossen sind, um sich dann, wie Arbeit und Gesellschaft selbst, zu differenzieren und zu verselbständigen, wobei sie dann immer in erheblichem Maße an den realen Gesellschaftsuntergrund gebunden bleiben und freilich auf ihn auch wieder stark zurückwirken, ja unter Umständen sich vorübergehend zu führender Selbständigkeit befreien. Die Hauptaufgabe bleibt dann freilich, zu zeigen, wie nicht bloß die Gesellschaft unbewußt auf die Ideologie wirkt, sondern wie umgekehrt geistige Mächte schon unbewußt mit in der Arbeits- und Gesellschaftsformation selber stecken und richtunggebend wirken. Soweit wäre alles vermutlich richtig und eine tief einschneidende Bereicherung der historischen Forschung und Fragestellung. Aber da kommt nun der strenge Monismus der rein logischen Dialektik, und zwar der materialisierten und naturalisierten Dialektik, zugleich mit der dieser Dialektik stets benachbarten revolutionär-agitatorischen Tendenz. Da wird dann das Uebergewicht und die Priorität dieser ökonomisch-sozialen Lebensformen sofort zur einzigen unabhängigen Variabeln in diesem System, weil sie allein mit dem materiellen Interesse und dem physischen Lebensprozesse unmittelbar zusammenhängen. So bedürfen sie für Marx nach unten hin ihrerseits allein keiner Erklärung mehr, insofern sie sich aus dem Bedürfnis der »Produktion und Reproduktion des physischen Lebens«, aus Hunger und aus Liebe, ohne weiteres erklären; der in das ökonomische Schema nicht ganz passende Hinweis auf das Sexualleben stammt von Engels, seit er die Morgansche Prähistorie in die Dialektik einführte, und entsprach wenigstens dem Naturalismus. Das Menschentier unterscheidet sich somit vom vormenschlichen Tier nur durch die im Gehirnprozeß herausgebildete Bewußtheit, mit der es die Arbeit planmäßig und organisiert betreiben muß und sich in den technischen Werkzeugen die Mittel der Produktion über die physischen Organe hinaus anbildet. Andererseits müssen aber nach obenhin alle weiteren Kulturschöpfungen aus dieser materiellen Interessen-

S. 256. — Auf diese Bedeutung für die Periodisierung wird im vierten Kapitel zurückzukommen sein.

grundlage bedingungslos abgeleitet werden als Umformungen und Verkleidungen des wirtschaftlichen Interesses, als das »falsche Bewußtsein« um ideologische Verklärungen und Verzweigungen der ökonomischen Nützlichkeiten und Bedürfnisse, deren Entstehungsgrund man sich verbirgt und vergißt und die man daher in der »Selbstentfremdung der Idee gegen die Wirklichkeit« für überirdische oder apriorisch-selbständige Ideen erklärt, für Erfindungen eines Triebes zum Generalisieren und Hypostasieren, der, an sich leer, die realen Erfahrungen — und solche gibt es nur in der ökonomisch-sozialen Sphäre — zu irgendwelchen Ideen, Normen, ewigen Wahrheiten und Idealen »verhimmelt«. Nur die Naturwissenschaften und die eigene Sozialtheorie und revolutionäre Ethik Marxens sind von dieser Abhängigkeit und diesem Selbstbetrug ausgeschlossen, ohne daß recht klar wird, wieso diese beiden Ausnahmen bei der vorausgesetzten, keinerlei produktive Selbständigkeit des Geistes anerkennenden Theorie überhaupt möglich sein sollen. Es ist das, wie schon oben angedeutet, eine Berührung mit Comte, der auch den Intellekt der Naturabhängigkeit entzieht. Vielleicht ist es auch geradezu eine Abhängigkeit vom Positivismus. Die Hauptsache aber bleibt, daß für den Geist, außer dem des Marxismus selbst, die ökonomische Abhängigkeit radikal gilt. Es ist die berühmte oder berüchtigte Kernlehre des »historischen Materialismus« von dem »materiellen Unterbau und dem ideologischen Ueberbau.« Infolgedessen ist dann aber auch die dialektische Entwicklung selbst in ihrem Kerne keine geistige Entwicklung, keine Folge von sich differenzierenden und versöhnenden Gedankenbestimmungen, was man doch eigentlich allein unter Dialektik sich vorstellen kann und was sie bei Hegel gewesen war, sondern lediglich eine Folge sozialökonomischer Zustände, deren jeder unmittelbar aus dem materiellen Bedürfnis der Lebenserhaltung entsteht und jeder in seinem eigenen Schoße durch Vorbereitung einer gegensätzlichen Form der Bedürfnisbefriedigung die nächste Stufe herbeiführt. Der Uebergang von einer Stufe zur andern stellt sich dann als mehr oder minder gewaltsame ökonomisch-soziale Revolution dar, wie denn diese Revolutionen allein die »Lokomotiven« der Weltgeschichte seien. Die verschiedenen Formen der ideellen Welt dagegen haben keinen unmittelbaren dialektischen Zusammenhang und Fortschritt unter sich, sondern verdanken

diesen und damit den Schein einer eigenen Entwicklung nur mittelbar dem Zusammenhang der ökonomischen Fortschritte und Umwälzungen, denen ihre Gestaltungen folgen, wie die Aenderungen des Schattens den Aenderungen des Lichtes. Das ist natürlich erst recht das Gegenteil der Hegelschen Dialektik, die den Faden der Entwicklung an der religiös-metaphysisch-politischen Idee spann und diese Dialektik auch auf die Natur nur dadurch auszudehnen imstande war, daß ihr die Natur als Entäußerung, unbewußte Verhüllung geistiger Tendenzen und Kräfte galt. Bei Marx ist umgekehrt der Geist die Selbstentäußerung oder Selbstentfremdung der Natur und spinnt sich der Faden der historischen Dialektik lediglich am Wechsel der ineinander übergehenden, sich auseinander hervortreibenden technologisch-sozial-ökonomischen Zustände fort. Das ist es, was ich die Oekonomisierung der Dialektik nenne, ihre Verwandlung in eine gesetzlich auseinanderfolgende Reihe ökonomischer Zustände, die nicht in ihrem geistigen Gehalte, sondern in ihrer Organisation der Bedürfnisbefriedigung das Prinzip der Bewegung haben. Die agitatorische Wirkung davon liegt auf der Hand: alle Ideologie der Religion, des Staates, der Ethik usw. erscheint von hier aus als Ablenkung des Proletariats von seinen natürlichen Interessen, der ökonomisch-soziale Umsturz als Bürgschaft der ideell-kulturellen Vollendung aller, das »falsche Bewußtsein« und die Ideologie der herrschenden Klassen als Heuchelei und Selbstbetrug, alle geistigen Schutzwehren gegen den Umsturz und alle von der Oekonomie unabhängigen Werte, Wahrheiten und Gemeingefühle als ohnmächtige und in ihrer Ohnmacht enthüllte Attrappe. Nur die Ideologie des Proletariats und seine Wissenschaft ist diesem Schicksal entnommen, weil sie auf einem reinen Naturgesetz beruhen und weil sie am Ende der vorläufigen, durch die Selbstentfremdung der Natur getrübten Geschichtsperiode stehen, also mit dem ins Absolute gesteigerten Gegensatz den Umschlag zur wahren Erkenntnis und zu einer glücklicheren Weltperiode bedeuten. Alles das ist denn auch von den Kritikern oft genug hervorgehoben worden. Auch auf die Vieldeutigkeit und Unklarheit der dem sozialen System zugrunde gelegten angeblich allein selbständigen Variablen, der »Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse«, ist oft hingewiesen worden, die in Wahrheit zwei verschiedene Prinzipien

bedeuten und den Sachverhalt überdies nicht erschöpfen [170]); ebenso auf die Verallgemeinerung eines spezifisch modernen, mit Technik, Bevölkerungssteigerung und Großstaat zusammenhängenden Uebergewichtes der sozial-ökonomischen Elemente über alle anderen, was in dieser Weise von keiner anderen Periode gegolten und darum auch nicht in deren Bewußtsein gelegen habe [171]); nicht minder natürlich auch auf die erfahrungsmäßig vorliegende Andersartigkeit und Selbständigkeit der nicht-ökonomischen Geistesinhalte, wie sie die von Marx völlig mißachtete Psychologie und die wirkliche Geschichte zeigen [172]). Ja, die Urheber selbst haben die Methode doch zuletzt nur als Leitfaden und Fragestellung bezeichnet und betreffs des ideologischen Ueberbaus, seiner relativen Selbständigkeit, Bewegungsfreiheit und Rückwirkungsfähigkeit immer größere Zugeständnisse gemacht [173]). Die Aeußerungen Marxens über die Kunst z. B., die er an dem klassischen Hauptort der Theorie, der Vorrede zur »Kritik der politischen Oekonomie« macht, sind sehr vernünftig, aber fallen völlig aus dem System heraus, anderseits sind manche Aeußerungen von Engels ohne weiteres als Verlegenheitsausflüchte erkennbar. Vor allem hat Marx die Ueberbaulehre in erster Linie auf das politisch-juristische Gebiet bezogen, wo sie

[170]) Ueber diese Formel s. Herkner II [6], S. 254, Hammacher 160; auch Stammlers Kritik setzt an diesem Punkte ein, wobei ihm Struve a. a. O. S. 667 f. zustimmt, aber seinerseits auf die höchst komplizierte, immer nur von Fall zu Fall feststellbare Wechselwirkung von Wirtschaft (Produktivkräfte) und Recht (Produktionsverhältnisse) hinweist. Ueber die Produktivkräfte und die Enthaltenheit der Technik und Naturwissenschaft, also auch der Ideologie, schon in diesen selbst s. Brandenburg, Die materialistische Geschichtsauffassung 1920 S. 33 f. B. bemerkt dazu mit Recht, daß Technik und Naturwissenschaften als rein empirische Wissenschaften für Marx nicht zur Ideologie gehören, sondern erst deren ideologische und metaphysische Verwertung, die dann allerdings sofort unter dem Einfluß des Klassengeistes stehe; das ist unzweifelhaft ein positivistisches Element; aber dabei ist dann eben, wie im Positivismus selbst, der geistige und psychologische Untergrund jener angeblich rein empirischen Wissenschaften verkannt; darüber s. Rathenau, Zur Mechanik des Geistes, 1913, wo gerade diese Dinge ausgezeichnet behandelt sind.

[171]) S. Lindner, Geschichtsphilosophie 122.

[172]) S. Erdmann, S. 27, 69—51.

[173]) Stellen namentlich aus späteren Briefen von Engels bei Woltmann 238—251. Diese Aeußerungen lösen in Wahrheit das ganze System auf.

ja auch in der Tat am nächsten liegt. Für das ästhetisch-wissenschaftliche Prinzip hat er sie viel weniger angespannt und für das Religiöse mehr als Mittel der Polemik denn der Einzelforschung benützt. Freilich hat er dann auch die Selbständigkeit dieser »geistigen Werte« gegenüber dem Unterbau auch im Falle der Anerkennung nicht für sehr bedeutsam gehalten, weil sie eine rein individuelle Bedeutung hätten, dagegen für die Massen nichts bedeuten. Hier kommt seine petitio principii, die rein kollektivistische Geschichtsauffassung, und sein Haß gegen jede heroische Geschichtschreibung zur Wirkung. Man sieht: es bleiben viele Einbruchstellen für eine anders geartete Geschichtsauffassung[174]). Die wirkliche Historie darf daher von diesem ganzen Streite absehen, dessen Quelle der dogmatische Monismus und der für sie gegenstandslos ist, einerlei, ob die monistische Ableitung vom Geiste oder vom materiellen Produktionsbedürfnis ausgeht. Für sie ist dagegen die ganze Marxistische Fragestellung selbst, soweit sie aus Beobachtung hervorgeht und soweit sie von da aus einer lebendigen Einheit und Wechselwirkung materiell-ökonomischer und geistiger Tätigkeiten nachgeht, eine wirkliche Entdeckung und ist die Zerbrechung jeder wesentlich oder einseitig ideologischen Konstruktion ein Fortschritt. Es bleibt die Tatsache, daß der sozialökonomische Unterbau in der Tat dem ganzen historischen Leben als festeste und dauerndste, am schwersten sich wandelnde und mit seinem Wandel alles andere umwälzende Unterschicht zugrunde liegt. Die nähere Erklärung und Deutung dieser Tatsache, die Erklärung jenes Unterbaus und seiner jeweils besonderen Art selbst, das Wechselverhältnis zwischen Oberbau und Unterbau, der Zusammenhang von Wirtschaftsgesinnung und Wirtschaft und die jeweils besondere Erklärung der ersteren, die gelegentliche und volle Verselbständigung außerökonomischer Gewalten und die Wirkungen eben dieser auf Wandelungen der ökonomisch-sozialen Zuständlichkeiten: das alles bleiben dabei Fragen für sich, die von Fall zu Fall selbständig durchforscht werden müssen. Jedenfalls ist die Abhängigkeit des ideologischen Ueberbaus weitaus die Regel und liegen hier in der Tat viele unbewußte oder von einseitig bildungsmäßig oder religiös oder politisch interessierten Forschern nicht oder wenig beachtete

[174]) Darüber s. Brandenburg a. a. O.

Zusammenhänge vor [175]). Die großen Perioden der Kulturgeschichte können in der Tat am ehesten nach den Merkmalen dieses Unterbaus charakterisiert werden, und diese Charakterisierung wird um so begründeter sein, wenn man zeigen kann, daß allerdings in den Fundamenten dieses Unterbaus selber schon eine bestimmte, dem betreffenden Kulturkreis eignende seelische Art steckt, die schon der elementarsten Lebensordnung gewisse Färbungen und Richtungsbestimmtheiten gegeben hat, oder daß bestimmte ökonomische Umwälzungen erst durch das Hinzutreten geistiger Einstellungen ihre Bedeutung und Kraft erhalten [176]). Die ökonomisierte Dialektik ist also trotz aller Uebertreibungen und Ungeheuerlichkeiten doch eine äußerst fruchtbare Fragestellung und eine Einstellung auf dynamische Lebenszusammenhänge, die in der letzten Wirkung der Historie ein stärkeres und konkreteres, ein tieferes und breiteres Leben zugleich mit einer sichereren Gliederung mitzuteilen imstande sind.

Das v i e r t e ist die Auflösung der logischen Gegensätze des dialektischen Prozesses in reale und materiell interessierte Lebensgegensätze, d. h. in Klassenkämpfe. Das könnte schon aus dem Bisherigen zu folgen scheinen, ist aber doch keineswegs mit ihm lediglich einerlei. Die Zentralstellung des Oekonomischen im Kultursystem der sozialen d. h. der Völker-Gruppen und die daraus folgende Unterbau-Ueberbau-Lehre ist — nach ihrer systematischen Seite — zunächst lediglich eine Folge der Feuerbachschen Umkippung der Dialektik, der Entwicklung des Ideellen aus dem Realen, unter gleichzeitiger Festlegung

[175]) Interessante Beispiele bei J. Plenge, Realistische Glossen zu einer Gesch. des deutschen Idealismus, Schmollers Jahrbuch 1911, und G. v. Lukács, Zur Soziologie des modernen Dramas, Archiv f. Soz.Wiss. XXXII. 1908 und XXXVIII, 1914; aber auch Carl Neumann in dem Kapitel »Kunst und Publikum« in der »Kampf um die neue Kunst«, 1896; übrigens finden sich schon bei Schnaase viele Bemerkungen dieser Art.

[176]) Hierher gehören Sombarts Untersuchungen über die jeweilige »Wirtschaftsgesinnung« und deren Gründe, vor allem Max Webers Untersuchung über den »Geist des Kapitalismus«, der zum rein ökonomisch-technologischen Kapitalismus hinzukommen mußte. — Zum allgemeinen richtig Plenge, Zur Vertiefung des Sozialismus 1919, S. 222 f., auch Simmel, Philosophie des Geldes [2] 1907, Oncken, Engels und die Anfänge des Kommunismus HZ. 1921.

des Realen im Oekonomischen. Aber mit diesen rein theoretischen Umkippungen ist der Marxistische Realismus noch nicht gesättigt und sein revolutionäres Bedürfnis nicht befriedigt. Gegen sie hat Marx sich schon in den von Engels in seinem Feuerbachbuche mitgeteilten Glossen charakteristisch dahin erklärt, daß jene »Selbstentfremdung« oder Selbstverdoppelung nicht aus theoretischen Gründen und Bedürfnissen, sondern »eben nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sich-selbst-Widersprechen der weltlichen Grundlage, d. h. aus ihrer Zerklüftung in feindliche Klassen und vor allem aus der Verelendung und Entmenschung der ausgebeuteten Klasse sich erkläre«. Die Menschen schaffen sich den Ueberbau im Dienst sozialer Kämpfe, nicht aus Verliebtheit in den Spiritualismus. »Die weltliche Grundlage selbst muß also erstens in ihrem sozialen, nicht bloß ideologischen Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs praktisch, nicht bloß literarisch, revolutioniert werden«[177]). Damit ist zunächst natürlich die moderne Lage und die Scheidung von Bourgeoisie und Proletariat samt den nach seiner Meinung nur scheinbar ideologischen Verkleidungen dieser Gegensätze gemeint. Aber wie hier und heute den dialektisch-ideologischen Gegensätzen sich Klassengegensätze unterschieben, so glaubt Marx alle sozialen und die zugeordneten ideologischen Systeme analog begreifen zu sollen und überall und immer die dialektischen Spannungen in Klassenspannungen umsetzen zu müssen. Damit werden die sozialen Körper nicht mehr bloß ökonomisch erklärt und ihre Aneinanderreihung aus ökonomischer Dialektik hergeleitet, sondern gewinnen nun auch nach innen die Dialektik des Klassenkampfes, damit ein ungeheuer intensives Leben und explosive Spannungen. Darin befestigte ihn die St. Simonistisch angeregte französische Historie, die die ganze abendländische Geschichte unter diesem Gesichtspunkt bearbeitete, und das heute noch fesselnde Buch von Lorenz Stein, der in dieser Einstellung des Proletariats in die dialektischen Gegensätze und in der Kon-

[177]) Das erinnert ein wenig an Kierkegards Umsetzung der Dialektik aus dem Essentiellen ins Existentielle. Man muß bei logischen Untersuchungen der formalen Aehnlichkeiten auch inhaltlich ganz entgegengesetzte Geister im Auge behalten.

struktion der Zukunft von da aus vorangegangen war [178]). Damit aber entwickelte die Ueberbau-Unterbaulehre erst ihre schärfsten und historisch lehrreichsten Konsequenzen, insofern es sich bei ihr nicht mehr um das ganze soziale System und dessen ökonomische Erklärung als solches, sondern um dieses als in Klassengegensätze eingespannt handelt und nun die Erklärung des Bewußtseins aus dem gesellschaftlichen Sein vor allem die Aufhellung der Klassenideologien, ihrer notwendigen Selbsttäuschungen und ihrer Heucheleien, bewirkt. Nirgends ist Marx so diabolisch scharfsichtig gewesen als in der Enthüllung dieser Zusammenhänge und in der Zurückführung alles politischen, ethischen und religiösen Pathos auf materielle Klasseninteressen. Von da aus hat er dann völlig im Sinne der Hegelschen Lehre von der List der Vernunft, die die Leidenschaften und individuellen Interessen als Hebel und Hüllen der geistigen Entwicklung benutzt, die Klassenegoismen, -ideologien und -kämpfe samt den daraus entspringenden Revolutionen als das eigentliche Mittel des Fortschrittes betrachtet; mit dem modernen Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat auf den Gipfel gekommen, habe dieses Mittel die erste Epoche der Menschheit beendet und werde es die klassenlose Gesellschaft der Freien und Gleichen herbeiführen, deren nun nicht mehr klassenbedingte, weil lediglich auf Naturwissenschaft und Gesetz gestützte Ideologie Marx selbst geschaffen zu haben überzeugt war. Von da aus konnte er sich dann auch mit Darwin berühren, der die Vorstufen dieser Klassenkämpfe schon im Tierreich aufwies, und damit den Darwinismus dialektisch verdauen. Auch hier kann

[178]) Für Stein ergibt sich die Lösung nicht als revolutionäre, sondern als staatssozialistische, ähnlich wie für Rodbertus, Schäffle und Adolf Wagner, die teilweise von ihm bestimmt sind. Für Marx ist die Auflösung des Klassenkampfes in Wahrheit doch ein autonomer, in freiwilliger Zusammenarbeit sich treffender, Menschheitsgesellschaft und Oekonomie tragender Anarchismus. Seine Polemik gegen den Anarchismus ist, abgesehen von persönlichen Gegensätzen, die Polemik gegen die Verfrühung und bloß ideologische Durchsetzung des Anarchismus, der vielmehr erst bei viel weiterem Fortschritt der ökonomischen Evolution und der Erziehung der Menschen stattfinden kann. Darüber s. Kelsen a. a. O. Daraus erklärt sich die Anziehungskraft des Marxismus auch für ästhetisierende, wesentlich anarchistisch-idealistische Geister. Steins Gesch. d. soz. Bewegung ist heute 1921 neu publiziert in 3 Bdd. mit Einleitung von Gottfried Salomon.

man natürlich die alles übertreibende Einspannung in die monistisch-dialektische Theorie bedauern, die Unterschätzung oder Ignorierung aller überklassenmäßigen Interessen, Gemeingefühle, ethischen Werte, die Ausschließlichkeit der Lösung all dieser Spannungen durch Revolutionen, vor allem die Undenkbarkeit, daß aus dem systematisch gezüchteten Klassenhaß die neue kommende Epoche der Freiheit und Gleichheit, des Glückes aller, geboren werden soll. Diese Geburtswehen erleben wir ja heute schaudernd und mit wenig Aussicht auf Erfüllung der Prophetie. Hier liegt in der Tat wieder viel Persönliches zugrunde, zum Teil der fanatische, in den Briefen unflätig sich austobende Haß des Exulanten und Rebellen gegen die herrschenden Klassen; zum Teil klug berechnete agitatorische Bearbeitung der Massen; zum Teil auch die gewaltsame und doktrinäre Konsequenz der dialektischen Konstruktion. Allein auch hier sind diese praktisch für die soziale Bewegung so bedeutsamen Züge ziemlich gleichgültig für den historischen Wert. Eine Dialektik, die nicht mehr mit logischen oder logisch verkleideten ethisch-religiösen Gegensätzen arbeitet, ist faktisch überhaupt keine eigentliche Dialektik mehr. Aber das dynamische Element der Dialektik, das von Anfang an ihren historischen Wert vor allem ausmachte, ist in dieser Durchleuchtung der soziologischen Strukturen und ihrer Klassenspannungen erhalten geblieben, ja mehr als das: es ist ganz außerordentlich verlebendigt und konkretisiert worden. Denn es kann kein Zweifel sein, daß ein großer Teil aller Geschichte und aller Ideologien in der Tat mit Klassengegensätzen zusammenhängt, daß die letzteren zum mindesten alles färben oder mitbedingen, erleichtern oder erschweren, befördern oder hemmen, und daß die großen Umwälzungen der Geschichte immer auch mit dem Sinken alter, dem Aufsteigen neuer Klassen zusammenhängen. Das geht bis in Literatur, Kunst und Philosophie hinein, von den Religionen gar nicht zu reden. Auch hier also handelt es sich um neue und höchst bedeutsame Fragestellungen für alle Geschichte [179]).

---

[179]) Daß die Klassengegensätze doch nur in der modernen Geschichte eine so große und alle Ideologie durchfärbende Rolle spielen, zeigt Lindner S. 122 f. »Klassenkämpfe begegnen nur bei den politisch weiter fortgeschrittenen indogermanischen Völkern als Folge des Genossenschaftstriebes und der

Man sieht: monistische Dogmatik und historische Theorie treten fortwährend auseinander. Ihre enge Verklammerung ist von höchster Bedeutung für die praktisch-agitatorische Wirkung als Weltanschauung einer revolutionären Partei, von sehr viel geringerer für die rein historische Leistung und Methode, die uns hier allein interessieren. Immerhin kommt von der Dialektik und ihrer eigentümlichen ökonomischen Bereicherung her ein großer konstruktiver Zug des soziologisch-geschichtsphilosophischen Denkens, der freilich, rein logisch genommen, einer neuen Fassung und Formulierung bedürfte, der aber an sich die große Leistung des Marxismus für die Wissenschaft bedeutet [180]).

Es muß daher das durch diesen konstruktiven Zug entstehende Gesamtbild der historischen Dinge noch in Kürze beleuchtet werden.

Die Historie hat, wie bei Hegel, einen zentralen Gegenstand, eine grundlegende Einheit der Forschung: das ist die soziologische Gruppe oder das Volk. Nur erscheint die Gruppe bei Marx nicht als vernunftgeeintes Ganzes oder als Staat und Rechtsinstitution, sondern als ökonomisch bedingte Struktur der Gesellschaft.

---

daraus entspringenden ständischen Neigungen.« Auf die Antike hat den Marxistischen Gesichtspunkt des Klassenkampfes angewendet Pöhlmann, Gesch. des antiken Sozialismus und Kommunismus, 1893 u. 1901, der aber zu stark moderne Kategorien einträgt; s. meine »Soziallehren« S. 20 f. Auch Hammacher kritisiert vielfach die Uebertreibung der Herleitung aller Ideologien aus dem Klassenkampf, Sombart betont das mephistophelische Element in diesen Darlegungen Marxens. Interessante Beispiele für das moderne England gibt H. Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Gesch. der englischen Volkswirtschaft, 1912. Die Gewaltsamkeit und übertriebene Generalisation im Marxistischen Klassenbegriff, die immer neuen Differenzierungen innerhalb jeder Klasse und die Existenz von klassenmäßig nicht qualifizierbaren Gruppen zwischen den Hauptklassen zeigt lehrreich Rob. Michels »Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie«, 1911, und »Probleme der Sozialphilosophie« 1914; hier bes. S. 204.

[180]) Auch der Grundgedanke bei Hammacher S. 244, der auch für das Folgende S. 258—388 gute Zusammenstellungen und Analysen gibt, vor allem reichliche Zitate. S. auch die Bemerkung S. 345: »Marx fehlt der Begriff der intellektualen Anschauung«, die er doch tatsächlich befolgt, aber für die sein dialektischer Materialismus die Voraussetzung zerstört hat; außerdem B. Odenbreit, Die vergleichende Wirtschaftstheorie bei K. Marx 1919, ein Schüler Plenges.

Diese Struktur ist überall wesentlich auf dem gleichen Prinzip aufgebaut, soweit es sich um die Zeiten der dokumentierten, arbeitsteiligen und klassenbedingten Geschichte handelt, in welche die kommunistische Prähistorie durch den Bruch des Mutterrechtes und die wesentlich ökonomisch bedingte Versklavung des Weibes einmündet. In letzterer Hinsicht haben sich Engels und Marx noch an Morgans urgeschichtliche Forschungen über die Gentilverfassung angeschlossen; neuere sozialistische Ethnographen, wie H. Cunow, haben diese heute veraltete Ethnographie dann vor allem unter Spencerschen Anregungen auf den modernen Stand gebracht, aber die konstruktive Einmündung in die Periode des Klassenkampfes natürlich beibehalten. Erst an dieser letzteren Periode haftet die eigentümliche Marxistische Konstruktion der soziologischen Struktur: überall ist die Organisation der auf bestimmten technischen Mitteln beruhenden Arbeit derart, daß daraus für die herrschenden Klassen ein ihnen zugute kommender und ihr von der groben, eigentlich physisch produktiven Arbeit befreites Herrendasein ermöglichender Mehrwert herausspringt. Das ist das allgemeine Prinzip aller soziologischen Strukturen dieser Periode. Erst innerhalb seiner bilden sich dann die individuellen Konkretionen, insoferne die Herauswirtschaftung des Mehrwertes je nach den allgemeinen Umständen und dem Stande der Technik verschiedener Art sein kann. Sie formt sich in Gestalt von Sklavenarbeit oder von freier Arbeit, unter Ueberwiegen des Gebrauchs- oder des Tauschwertes jeweils ganz verschieden und hat dann auch jedesmal ganz verschiedene ideologische und rechtliche Korrelate. An diesem Faden lassen sich die verschiedenen Stufen der Entwicklung als jedesmal neue einmalige Formationen aufreihen, und durch ihn ist anderseits doch der immer gleiche Grundsatz der Analyse jeder einzelnen gegeben. Es ist im Grunde eine stets die Einheitlichkeit eines Kulturganzen von diesen Gesichtspunkten aus herausfühlende Intuition, deren Allgemeines dann nach Möglichkeit dialektisch im einzelnen expliziert wird, um auf diese Weise das jeweilige Ganze aus seinen konkreten Einzelzügen zu konstruieren.

Marx hat selbstverständlich nicht alle vorhandenen und vorhanden gewesenen Sozialgebilde derart analysieren können. Das wäre bei der Unübersehbarkeit der individuellen Bildungen und dem Stande der Quellen so zwecklos, wie es unmöglich ist.

Es handelte sich vielmehr für ihn darum, den Weg von den unübersehbaren Massen des historisch für uns Bedeutungslosen zu den großen, dauernden und die Gegenwart erfüllenden Bildungen zu finden, also um den Begriff einer auf uns zu aufsteigenden, progressiven Entwicklung. Marx ist wie Hegel und fast alle Modernen von einer solchen ins Unbegrenzte aufsteigenden Entwicklung des Ganzen als Ganzem grundlegend überzeugt und mißt sie nach der Steigerung der Produktionskraft, die immer größeren und organisierteren Bevölkerungsmassen ein auskömmliches Leben und Freiheit für Kulturzwecke ermöglicht; daraus ergibt sich dann das eigentlichste Problem des Fortschrittes, die derart mit Hilfe schärfster Klassenteilung gesteigerte und auf Kosten der ausgebeuteten Klasse entwickelte technische Produktivkraft zu erhalten, aber ihren Nutzeffekt allen Gesellschaftsgliedern gleichmäßig zugänglich zu machen. In diesem Sinne kommt es auch bei ihm zu dem Gedanken der universalhistorischen Entwicklung. Auch in deren Konstruktion folgt er weithin seinem Meister Hegel. Er untersucht nicht, wie kausal-induktiv vergleichende Positivisten, die parallelen Gesetzmäßigkeiten der Entwicklungen einzelner Gruppen, die sich dann nur dadurch unterscheiden, wieweit sie alle typischen Entwicklungen durchlaufen oder schon auf unteren Stufen erlahmen, so daß nur einige Elitevölker zur Herausbildung der letzten gesetzmäßigen Stufen gelangen. Vielmehr faßt er den Fortschritt als einen solchen der Gesamtmenschheit, die sich als Ganzes entwickelt, indem aus der großen und trägen Masse einige führende Völker die Menschheitsaufgabe sozusagen repräsentativ ergreifen und ihre Lösung dann dem folgenden welthistorisch führenden Volke übergeben. Es ist das Wandern der Fackel des Menschheitsfortschrittes von einem Führervolk zum andern; für diese Zeiten denkt Marx wie Hegel völlig aristokratisch [181]). Die Menschheitsgeschichte ist

[181]) Engels und Marx sind dementsprechend auch durchaus keine Pazifisten und keine Schwärmer für die Gleichberechtigung aller Völker, einerlei welche Kulturhöhe sie haben. Engels, der überhaupt etwas Kavaliermäßiges hat, war ein glänzender Militärkritiker und Marx hat durchaus im Geiste Hegels die Herrschaft der berufenen großen Völker mit scharfem realpolitischen Blick gewollt. Das wird mit Genugtuung als Uebereinstimmung mit dem Rankeschen Geschichtsdenken festgestellt von H. Oncken, Preuß. Jahrb. 1914. Hier hatten eben Marx und Ranke gemeinsamen ideellen Untergrund

ihm daher nicht ein nach überall gleichen Gesetzen anwachsender und sich vereinigender Strom, sondern eine Fuge, wie bei Goethe, wo jeder neue Führer durch den vorhergehenden dialektisch vorbereitet ist. Auch die Auswahl der führenden Völker ist ähnlich wie bei Hegel. Wie dieser Asiaten, Antike, Mittelalter und moderne Welt unterschied und alles übrige beiseite ließ, so sind auch für Marx die welthistorischen Wirtschaftsstufen die asiatische, antike, feudale und schließlich die moderne oder kapitalistische. Allein auch in diesem engeren Kreise war es natürlich nicht möglich, jede dieser Stufen eingehend zu analysieren. Marx hat sich bezüglich der drei ersteren mit gelegentlich eingestreuten, übrigens sehr geistreichen und oft ungeheuer treffenden Bemerkungen begnügt. Was er über die Zuordnung der ideologischen Korrelate, besonders der Religionen, dabei bemerkt, ist freilich oft auch im übeln Sinne geistreich und gelegentlich: widerspruchsvoll hingeworfene Aperçus und sophistische Klügeleien, wie etwa die Erklärung der universalen Menschheitsidee des Christentums aus dem allgemein tauschbaren Charakter der Ware seit Eintritt der antiken Tauschgesellschaft und ähnliches. Aber das ist Nebensache. Das Wichtige ist der große Zug und Gang der Dinge.

Die asiatische Wirtschaft veranschaulicht er an der indischen Dorfwirtschaft mit ihrem Zusammenfall von Agrikultur und Handwerk und ihrem absolut traditionalistischen Wirtschaftsgeiste, woraus sich die geringe Produktivität und damit die allgemeine Stagnation erkläre. Die antike Wirtschaft faßt er als Steigerung der Produktivität durch die Sklavenwirtschaft, die eben damit eine bis zum Handels-, Wucher- und Steuerkapitalismus aufsteigende Wirtschaft gestattet, in den herrschenden Schichten keine eigentlichen Klassenunterschiede, sondern nur den Gegensatz von Gläubigern und Schuldnern kennt und schließlich an dem Versiegen der Sklavenwirtschaft und der Arbeitsscheu der alten Herrenschichten zugrundegeht, d. h. in traditionalistische Naturalwirtschaft sich zurückbildet. Die feudale Wirtschaft ruht auf eben dieser von der Spätantike zunächst übernommenen und mit ihr geteilten Naturalwirtschaft auf,

in Hegel. Bei Lensch und Renner kehren diese Einstellungen heute sehr stark wieder, bei Lassalle galt sie nicht bloß für die Vorbereitungszeit, sondern überhaupt.

bildet aber aus ihr durch Umwandlung der freien Bauern in Hörige und Leibeigene die Großgrundwirtschaft aus, die die Produktivität in der unter diesen Verhältnissen allein möglichen Weise steigert, und neben der sich die auf der freien Arbeit beruhende gewerbliche Stadt als zweites Mittel der Produktionssteigerung allmählich verselbständigt. Aus der Zersetzung der feudalen Wirtschaft, aus der Masse der durch Bauernlegen proletarisierten Bauern und der Masse der durch Sprengung der Zünfte von ihren Arbeitsmitteln getrennten und zu bloßen Verkäufern ihrer Arbeitskraft werdenden Handwerker, aus der diese Massen in organisierter Arbeit ausbeutenden Akkumulation von Kapital, das seinerseits teils aus Grundrente, teils aus Handelsgewinn stammt: aus alledem geht die moderne Periode, der moderne gewerbliche Kapitalismus hervor, die Periode also, wo die Besitzer der Produktionsmittel und der freie Lohnarbeiter den bestimmenden Menschentypus bilden. Damit ergibt sich eine märchenhafte Produktions- und Bevölkerungssteigerung, eine totale Umwandlung der ganzen Kultur, die grundsätzliche, nicht mehr auf Eigenproduktion und Kundenproduktion beruhende Tauschgesellschaft, die auf den abstrakten Warencharakter und die Massenware, sowie auf Technik und Maschine aufgebaute moderne Zivilisation, deren Fortschritte und Leiden allen bekannt sind, wenn auch ihre letzten Gründe den meisten verborgen bleiben. Der Analyse dieser Gesellschaft, ihrer führenden Völker, ihrer Produktion und ihres Geistes hat Marx allein die volle Kraft gewidmet, doch auch hier, ohne über den mächtigen Torso eines gigantischen Planes hinauszukommen. Dieses sein Bild der modernen Welt ist viel dargestellt und viel kritisiert worden, so daß hier ein Eingehen auf die unendlich schwierigen und verwickelten Dinge nicht nötig ist. Es kommt ja auch nur auf die Stellung dieses Ganzen in der allgemeinen Entwicklung und auf die Methode der Zusammenschau an, die hier im Grundsatz die gleiche ist wie überall und die Lassalle in einem Briefe an Marx geradezu mit einem Kapitel der Phänomenologie, Hegels berüchtigt schwierigem und abstraktem Jugendwerke, verglich. Das »Kapital« ist eine äußerst erleuchtende und scharfsinnige Analyse der modernen Kultur von dem ökonomischen Zentrum ihrer spezifischen Arbeits- und Produktionsverfassung aus, keine allgemeine nationalökonomische Theorie: das ist die Hauptsache.

Es schildert, freilich unter starker Betonung der negativen Seiten, den Aufschwung, den Fortschritt, die Leiden und das kommende Ende der modernen Kultur. Dieses Ende aber ist kein Untergang der Kultur überhaupt, sondern der Beginn und die Voraussetzung der neuen Menschheitsepoche, die Fortführung der im Kapitalismus erworbenen Produktivität unter gleicher Beteiligung aller an ihren Früchten. Der dazu führende Umschlag wird die unvermeidliche Weltrevolution sein, von der Marx nicht zweifelt, daß sie, unhaltbare und überkünstliche Verhältnisse beseitigend, den wahren Fortschritt und das wahre Glück aller bedeuten wird.

Innerhalb der sozialistischen Parteiliteratur haben diese universalhistorischen Bilder freilich wenig Wirkung gehabt. Sie ist wesentlich mit der Apologetik und Verbesserung der Analyse des Kapitalismus beschäftigt, und auch das wesentlich unter dem Gesichtspunkt ihres Zusammenhangs mit den revolutionär-idealen Forderungen sowie mit dem Problem des Uebergangs aus dem Kapitalismus in die Zukunftsgesellschaft. Dabei werden nach und nach, wie bereits anfangs bemerkt, die philosophischen Fundamente ausgewechselt. So ist es in historischer Hinsicht nur zu wenigen ernsthaften Leistungen gekommen. Die wissenschaftlich-akademische Bildung Marxens besaßen wenige, sein Genie niemand. Er — und Lassalle — blieben einsam. Französische Sozialisten wie Sorel gingen andere Wege. Die »Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen«, die bei der zweiten Auflage in selbständige Werke aufgelöst wurde, enthält viel lehrreiche Arbeiten, namentlich von Bernstein, hat aber doch ein enges Thema und ist nicht eigentlich historisch gedacht. Das interessanteste Problem der Marxistischen Geschichtsphilosophie, die Unterbau-Ueberbaulehre, ist fast nur als Kampfmittel gegen die Religion gebraucht worden, wie Kautskys gegen alles Religiöse völlig verständnislosen Untersuchungen zur Entstehung des Christentums zeigen. Die prähistorisch-ethnologischen Grundlagen hat der Ethnologe H. Cunow im Sinne der fortschreitenden Wissenschaft revidiert und dabei auch der Religionsgeschichte Beachtung geschenkt. Aber diese besteht lediglich in der Einführung der Spencerschen Geistertheorie, der Verwandlung der Religion in Reflexe der Gesellschaftsbildung, wobei z. B. die Propheten Israels ganz ausfallen und der israelitische

Monotheismus einfach zum Spiegelbild der Davidischen Reichsbildung wird; die Emporhebung von Naturgottheiten über den Geister- und Ahnenglauben erfolgt in dem Maße, als Naturkräfte für den ökonomischen Prozeß wichtig werden usw [182]). Das Verhältnis der Kunst zum Unterbau hat Hausenstein in einem sehr interessanten, aber auch sehr subjektiven Buch behandelt; an ein so charakteristisches Problem wie etwa das Verhältnis der Musik zum »Unterbau«, an welchem als einem äußersten Fall die Frage hätte sehr lehrreich und entscheidend geklärt werden können, hat niemand [183]) gedacht. Vollends über die Stellung der Philosophie in diesem Verhältnis ist kein ernsthaftes Buch erschienen; die Arbeit von Eleutheropulos ist kein solches. Die sozialistische Literatur ist gewiß nicht ohne Geist, aber jedenfalls ohne den historischen Geist des Meisters, und ist dogmatisch überall gebunden [184]).

So finden sich denn die geschichtswissenschaftlichen Wirkungen der marxistischen Dialektik in größerem Stil nur bei

[182]) S. »Theologische oder ethnologische Religionsgeschichte?«, Ergänzungshefte zur »Neuen Zeit«, Nr. 8, 1909/10. Hier der für all diese Wissenschaft charakteristische Satz S. 76: »Wenn die Arbeiterschaft eingeführt werden soll in das schwierige Gebiet der Religionsgeschichte, dann darf man v e r l a n g e n, daß diese Einführung streng auf der Basis der materialistischen Geschichtsauffassung erfolgt, nicht aber in der Weise, daß die orthodox-dogmatische Theologie ausgetrieben wird durch die freisinnig-spekulative Theologie«; als das letztere erscheint aber jede Lehre, die der Religion einen selbständigen geistigen Gehalt und irgendwie eine Initiative in der geschichtlichen Entwicklung zuschreibt. Der gleiche Gedanke in desselben Verfassers »Religionsgeschichtlichen Streifzügen«, Feuilleton der Neuen Zeit 1910 u. 1911.

[183]) Einen einzelnen Punkt aus diesem Problem hat Bücher behandelt in seinem bekannten Buche »Arbeit und Rhythmus«[4], 1909. Hier zeigt sich in der Tat ein enger Zusammenhang, der nun freilich nicht ökonomisch begründet ist, sondern umgekehrt in einem noch nicht ökonomischen Charakter der Arbeit! Bei der späteren Differenzierung zeigt sich dann die Heterogenität der in dem ursprünglichen, dem Spiel verwandten, Charakter der Arbeit vereinigten Geisteskräfte; von dem ökonomischen Monismus bleibt nichts übrig.

[184]) Ueber die Ideologie der Marxistischen Geschichtsphilosophie, soweit sie Konstruktion des Zukunftsverlaufs ist und damit allerdings schon stark in die praktische Agitation übergeht, jetzt aber am praktischen Verlauf der Dinge gemessen werden kann, s. Hans Delbrück, Marxistische Geschichtsphilosophie, Preuß. Jahrb. 1920, Bd. 182, Novemberheft.

Werken ohne die sozialistisch-praktische Tendenz und ohne die dogmatische Bindung der Revolutionspartei. Aber auch bei ihnen tritt die Dialektik zurück oder wird ganz verworfen. Aber das bezieht sich dann doch immer nur auf die technische Form und die Logisierung des Prozesses. Dagegen bleibt von ihr der Grundsatz oder Instinkt der Zusammenschau, die das Ganze der Gesellschaft suchende intellektuale Anschauung und die Erläuterung des Einzelnen aus dem Ganzen, die Zerlegung und Zusammenbindung der Fäden innerhalb eines einheitlichen Gewebes, die Behandlung der einzelnen Sozialgebilde und Epochen als individuellkonkreter, jedesmal eigenen Wert und Sinn besitzender Totalitäten, in denen aber doch ein Allgemeines nur besondert wird, die Herleitung der entscheidenden Bestimmung für diese Totalitäten von ihrer ökonomisch-sozialen Grundstruktur, wobei freilich wieder diese selbst auf die in ihr unbewußt enthaltenen geistigen Elemente untersucht werden muß. Der starre, übrigens schon bei Marx selbst [185]) nicht bedingungslos durchgeführte, Monismus und ausschließliche Zwang des Oekonomischen ist überall gesprengt. Aber es bleibt ein philosophischer und allgemeiner Geist in diesen Untersuchungen, eine Richtung auf die dynamisch-lebendige Auffassung der einzelnen Totalitäten und auf eine entwickelnde dynamische Verknüpfung, vor allem die Einstellung des Blickes auf die Bedeutung der ökonomisch-sozialen Grundlagen für all diese Bewegungen und Zusammenhänge, lauter Charakterzüge, die diese Forschungen von der sonstigen aller Philosophie ganz entfremdeten Fachhistorie und von der mit bloß kausalen Naturgesetzen des Geistes kokettierenden Historie unterscheidet. All das aber stammt aus dem Marxismus. Doch tritt damit dessen universalgeschichtlicher Zug zurück. Die Entwicklung wird Einzelentwicklung. Deren Vergleichung führt nicht mehr zur Universalgeschichte, sondern zur Soziologie, in die die wissenschaftlichen Elemente des Marxismus sich heute überhaupt aufzulösen beginnen.

Vor allem in Betracht kommen die Forschungen von Plenge, Tönnies, Bücher, Sombart und Max Weber; an Arbeiten, wie die Griechische Geschichte von Beloch, an die Studien über antiken Sozialismus und Kommunismus von Pöhlmann, auch an den unverkennbaren Marxistischen Einschlag in Delbrücks großer

[185]) S. Hammacher S. 412 ff., auch weiter oben.

Kriegsgeschichte sei nur nebenbei erinnert, weil sie wie viele andere Arbeiten nur mehr nebenher von dieser philosophischen Methode berührt sind.

Der Dialektik und damit der Universalgeschichte am nächsten steht T ö n n i e s , selbst Nationalökonom und Philosoph zugleich. Als Philosoph steht er der Marburger Schule nahe und hat wie diese die monistische Neigung zu einer dialektischen Ueberleitung aus dem Geiste in die Materie und aus der Materie in den Geist, womit sich die Ablehnung von Hegels eigentlicher Metaphysik und vor allem seiner konservativen ethisch-politischen Zielsetzung wohl verträgt; vor allem aber ist dieses abstrakte Gedankengefüge bei ihm erfüllt mit einer überaus lebendigen und reichen historisch-psychologischen Anschauungsfülle. So denkt er im Sinne der Dialektik grundlegend an den gesamten Lebensprozeß der Geschichte, wenn er die Urformen der Geschichte in der »Gemeinschaft« und dem »Wesenwillen«, dem Ueberwiegen des Instinktiv-Gemeinschaftlichen und Organischen über alles bewußte und zweckhafte Verhalten sieht, darauf eine Periode der »Gesellschaft« oder des »Willkürwillens«, der bewußten und berechneten Gestaltung aller Gruppeneinheit und aller Kultur mit dem Gipfel im modernen Kapitalismus folgen läßt und von hier aus den Ausblick auf eine Synthese von Wesenwillen und Willkürwillen im Sozialismus eröffnet. Entscheidend ist ihm für die genauere Konstruktion die Einsicht, »daß nicht in erster Linie politische Verhältnisse, noch weniger geistige Strömungen — wissenschaftliche, künstlerische, ethische — die treibenden Faktoren der sozialen Bewegungen sind, s o s t a r k s i e a u c h d a z u m i t w i r k e n , sondern die groben materiellen Bedürfnisse, Empfindungen und Gefühle des wirtschaftlichen, »täglichen« Lebens, die sich je nach den sozialen Lebensbedingungen, also in verschiedenen Schichten und Klassen verschieden, gestalten: daß diese r e l a t i v unabhängige Variable auch auf die politischen Verhältnisse und die geistigen Strömungen bestimmend einwirkt, durch deren Rückwirkungen sie fortwährend gefördert, aber auch gehemmt, immer in bedeutsamer Weise modifiziert wird.« Das dürfte wohl die treffendste Formulierung der neuen Einsichten sein, die sich zum großen Teil gerade von Tönnies Buche über »Gemeinschaft

und Gesellschaft« seit 1887 immer breiter durchgesetzt haben [186]).

Näher bei Hegel und Marx, aber ferner von der Dialektik steht P l e n g e. Er erkennt die letztere nur für einzelne Strecken und Zusammenhänge der Wirklichkeit an, nicht als Weltgesetz, vielmehr sucht er den allgemeinen Zusammenhängen mehr durch eine vergleichende Untersuchung der verschiedenen Kulturformen und Ideenentwicklungen in der Weise der vergleichenden Biologie nahezukommen, ebenso wie er die Ideologien des ethisch-sozialen Ideals nicht aus der geschichtlichen Entwicklung durch ökonomische Ableitung dialektisch herausdeduziert, sondern für freie persönliche Bildungen in niemals restlos definierbarem Zusammenhang mit der materiellen Entwicklung erklärt. Aber seine Bilder von den historischen Zusammenhängen, die er bei derartiger Vergleichung gewinnt und nebeneinander stellt, sind nicht mit der psychologistisch-kausalen Methode geschaffen, sondern sind »Lebensbegriffe«, geschaute Totalitäten und dynamische Werdezusammenhänge im Sinne einer intellektualen Anschauung. Er schlägt daher auch einen neuen Namen für dieses Verfahren vor: die makroskopische Methode. In dem Namen steckt der Gegensatz gegen die mikroskopische Kausalitätslehre des »Reflexionsstandpunktes«; es ist also im Grunde doch der alte Hegelsche Gegensatz, den auch Marx beibehalten hat; indem er ihn einer »orthoskopischen« Behandlung entgegensetzt, löst er die »statische« Betrachtung in eine dynamische auf. Daß in diesen makroskopisch geschauten Totalitäten dann gleichfalls die ökonomisch-soziale Grundlage die relative Invariable ist, aber allerdings in den verwickeltsten, jedesmal von Fall zu Fall erst aufzuhellenden Beziehungen zu den geistigen Kräften steht, das gehört auch bei ihm zu den entscheidenden Grundzügen der Methode, von der aus er bis jetzt eine Fülle der anregendsten und scharfsinnigsten Einzelbeobachtungen, aber noch

[186]) Erst 1912 konnte eine zweite, 1920 eine dritte Auflage erscheinen; hier s. S. X f. Außerdem hat Tönnies Hobbes, den Vater der naturrechtlich-rational gedachten Gesellschaftslehre historisch behandelt und seine methodischen Begriffe in zahlreichen Abhandlungen auseinandergesetzt. Sein Hauptbuch steht in der Mitte zwischen einem teleologischen Schema der Universalgeschichte und einer vergleichenden Soziologie. Daher stammen auch manche Schwankungen. Neuestens gibt es von ihm eine »Kritik der öffentlichen Meinung«, 1922.

kein großes zusammenfassendes Werk gegeben hat. Bei ihm sind wir aus der Universalgeschichte bereits ganz in die Soziologie, eine »von innen her angeschaute Soziologie« hinübergeraten. Dafür tritt bei ihm andererseits die Richtung auf die Zukunftsgestaltung und die Ethik stärker hervor, als bei irgend einem anderen. Vorwiegend dem Programm und der wissenschaftlichen Prophetie sich widmend, empfindet er sich in dieser Hinsicht als Nachfolger und idealistischen Ueberwinder von Karl Marx [187]).

Bücher vermeidet jede ausdrückliche Beziehung auf philosophische Hintergründe. Er ist ganz Soziologe. Allein, wie er das nachgelassene Werk Schäffles herausgegeben und diesem sein Buch über die »Entstehung der Volkswirtschaft« gewidmet hat, so deutet er doch einen tatsächlichen Zusammenhang mit diesem, Spencersche Anregungen und deutschen Idealismus verbindenden, Geschichtsdenker an; auch bezieht er sich mit Vorliebe auf Rodbertus, den Schüler deutschidealistischer Entwicklungslehre, und hängt die von ihm weitergeführte Stufenlehre von Hauswirtschaft, Stadtwirtschaft und Volkswirtschaft mit Schönberg zusammen, der seinerseits von Lassalle angeregt war, also mittelbar von Hegelschen Grundgedanken der Methode ausging. Dementsprechend ist auch Büchers »Entstehung der Volkswirtschaft« ein Aufriß des Ganzen der Kulturentwicklung überhaupt, der sich nach den großen Perioden der ökonomischen Stufen bestimmt und charakterisiert, ein Gedanke, der durchaus dem Marxens entspricht. Auch sind die einzelnen Stufen nicht in dem Sinne Spencers kausalgesetzlich konstruiert und miteinander verbunden, sondern als jedesmal individuelle Sinn-

[187]) Außer den schon genannten Arbeiten: Gründung und Geschichte des *Crédit mobilier*, 1903; bes. Die Zukunft in Amerika, 1912; dann: 1789 und 1914, die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes, 1915. Dazu kommt die Grundlegung seiner eigentlichen Theorie, begonnen in Brauns Annalen Bd. IV: »Wirtschaftsstufen und Wirtschaftsentwicklung«, auch selbständig Berlin 1916, und »Grundlegung der vergleichenden Wirtschaftstheorie« ebd. Bd. V, selbständig Berlin 1917; die dabei vorausgesetzte »Biologie« ist offenbar derjenigen Bergsons verwandt und grundsätzlich antimechanistisch, V, 60; das Entwicklungsgesetz jedes einzelnen Verlaufes ein »individuelles Gesetz« im Sinne Simmels 63, jedes Volk und jede Kultur ein »Geschichtsindividuum« im Sinne Rickerts 64; die teleologisch-dialektische Art der geistig-gesellschaftlichen Dynamik S. 66 f. S. dazu meinen Aufsatz in denselben Annalen V, »Plenges Ideen von 1914«.

einheiten lebendig geschaut und ist ihr fortschreitender Uebergang ineinander im Sinne einer oft an die Dialektik erinnernden Kontinuierlichkeit als einmaliger teleologischer Zusammenhang erfaßt. In einem solchen Zusammenhang ist der Aufstieg von der primitiven Stufe der individuellen Nahrungssuche zu der immer strenger sich schließenden und die wichtigsten wirtschaftlichen Kategorien schon ausbildenden Hauswirtschaft begründet, von wo aus der Uebergang zu der ein größeres Territorialgebiet vereinigenden Stadtwirtschaft oder Kundenproduktion und von da aus zu der Riesengebiete umfassenden Staatswirtschaft oder grundsätzlichen Warenproduktion und Tauschgesellschaft stattfindet: ein Prozeß, den der Stand unserer Kenntnisse nach Bücher allerdings uns nur an der europäischen Welt genau festzustellen gestattet, und der hier vor unseren Augen in eine sozialistische Ordnung übergeht. Man sieht deutlich, wie die beiden letzten Stufen dem Marxistischen Gedanken entsprechen; und formell ähnlich wie bei diesem ist die ganze Entwicklung an dem Faden der jeweils individuellen Modifikation eines allgemeinen Prinzips, dem des Weges von der Produktion zur Konsumtion, aufgereiht. Wenig ausdrückliche Beachtung schenkt er allerdings dem hierbei allgemeinhistorisch wichtigsten Problem, dem Unterbau-Ueberbauproblem. Doch ist auch hier klar, daß Bücher die ökonomischen Zuständlichkeiten als die begründenden Dauerformationen betrachtet, die allem individueller beweglichen Historischen den Rahmen und Untergrund geben, die aber die Selbständigkeit der Wirkung des geistigen Lebens neben sich nicht aufheben und dem letzteren vor allem eine immer steigende Differenzierung gestatten. »Unsere Konsumtion ist nur etwa in der Ernährung eine naturnotwendige, alles andere ist Kulturprodukt, Folge freischöpferischer Tätigkeit des Menschengeistes. Ohne diese wäre der Mensch immer ein wurzelgrabendes, früchtesuchendes Tier geblieben«[188]).

Sombart hat den Zusammenhang mit der Dialektik grundsätzlich gelöst, zerreißt vor allem den für sie charakteri-

[188]) Entstehung der Volkswirtschaft [4], 1904, S. 34. Die Individualität jeder Periode S. 102 f., das Verhältnis »der Zeitepochen, nach denen der Historiker seinen Stoff einteilt«, zu den »Entwicklungsstufen der Wirtschaft« S. 104; die Entwicklungshöhe im Sozialismus S. 164—166; Andeutungen zur Ueberbaulehre S. 154, 171; auch in »Arbeit und Rhythmus«.

stischen Zusammenhang von Sein und Wert, Werden und Zweck und behauptet für die historische Forschung eine wertfreie, rein kausale Methode, in deren Handhabung und Ergebnissen alle klar Denkenden übereinstimmen können und müssen, während das Ziel und die Ideensetzung nach ihm Sache eines freien persönlichen und unbeweisbar individuellen ethischen Urteils sei. Das klingt nach Neukantianismus und damit nach kausal-psychologischer Behandlung der Historie, wie denn Sombart überhaupt reich ist an angeflogenen philosophischen Reflexionen. Ein Gefühl für die Unzulänglichkeit des neukantischen Kausalismus wird es sein, was ihn heute der phänomenologischen Schule genähert hat. Aber man darf sich auch hier durch die Aussagen eines Forschers über dasjenige, was er für seine Methode hält, nicht täuschen lassen betreffs desjenigen, was seine wirkliche Methode ist. In Wahrheit folgt Sombart ganz demjenigen, was der eigentliche Kern und Sinn der dialektischen Methode ist. Er sucht die Geschichte nach Kulturperioden zu gliedern, versteht jede Periode als ein »System« von bestimmtem »Geist« und »Stil«, dessen Grundgedanke sich begrifflich fassen läßt und von dessen Begriff aus das Empirisch-Einzelne gegliedert und geordnet werden kann, betrachtet schließlich jede dieser Perioden als eine individuelle und einmalige Abwandlung des menschlichen Geistes überhaupt, wobei, wie bei Marx, die ökonomischen Funktionen die Grundlagen und die eigentlichen Dauerformen der Periode bestimmen, selbst aber — und das ist der grundlegende Unterschied von Marx — durch eine jedesmal eigentümlich geartete und besonders zu erklärende »Wirtschaftsgesinnung« beseelt sind. Aehnlich wie bei Riegl das Kunstwollen spielt bei Sombart die Wirtschaftsgesinnung eine entscheidende und erleuchtende Rolle. In der Aufeinanderfolge der verschiedenen Systeme schließlich sieht er eine innere Kontinuierlichkeit, die den Gegensatz der folgenden Periode schon im Schoß der vorausgehenden vorbildet und sich loslösen sieht, ein durch und durch dialektischer Gedanke wie bei Hegel und Marx. Von der Dialektik fehlt in Wahrheit nur ihre technische Form und ihre Weltgesetzlichkeit, sowie ihre Ausmündung in ein absolutes und alles vereinigendes Ziel, also diejenigen Punkte, die in der Tat für den Historiker bedenklich sind, aber auch eben damit der universalgeschichtliche Gedanke. Er nähert sich

damit der Organologie. Im übrigen aber steht er völlig in der hier charakterisierten Ueberlieferung und Methode des Denkens, ja er ist geradezu ein Virtuose in ihrer Handhabung, in der dynamischen Beseelung des Materials und in der Aufzeigung der Wechselwirkungsverhältnisse zwischen ökonomisch-sozialen und geistig-rechtlichen Elementen. So war er, wie wenige, berufen, die Wirtschaftsgeschichte des Abendlandes mit ihrer Aufgipfelung zum Kapitalismus eingehend zu schildern, systematisch und empirisch zugleich, und damit Rahmen und Voraussetzung für alle historische Erkenntnis des europäischen Lebens in einem ersten Wurf zu umreißen: der erste Anfang einer neuen Grundierung unseres historischen Gesamtbildes überhaupt [189]).

Max Weber schließlich, der eine ungewöhnlich eindringende logische Selbstbesinnung mit ebenso ungewöhnlicher Kraft der Forschung verbindet, hat methodisch seinen Anschluß an Rickert erklärt, was eine Absage an jede Art dialektischen oder organologischen Entwicklungsbegriffes bedeutet. Er sieht darin nichts als Romantik und falsche emanatistische Logik. Eben damit hat er auch bewußt auf jede Universalgeschichte verzichtet und an deren Stelle eine vergleichende Soziologie gesetzt, die auch aus der Vergleichung noch jeden Rest einer universalgeschichtlich-teleologischen Gesamttendenz austilgt. Davon wird später noch zu reden sein. In der Praxis seiner Forschung überwiegt aber doch auch bei ihm die intellektuale Anschauung der großen

[189]) Sombarts eigene Erklärung über seine Methode s. Sozialismus und soziale Bewegung [7], 1919, S. 99, auch sonst oft ausgesprochen; die wirkliche Methode in Vorrede und Einleitung seines Modernen Kapitalismus [2], I 1916, S. 21—26; eine geradezu dialektische Formulierung für alle Neubildungsprozesse S. 26: »Vom Standpunkt des neuen Wirtschaftssystems aus ist diese Epoche, in der die neuen Wirtschaftsprinzipien im Rahmen der alten Ordnung sich betätigen, seine Frühepoche, vom Standpunkt des alten Wirtschaftssystems aus dessen Spätepoche. Dazwischen liegt die Hochepoche eines Wirtschaftssystems, in welcher der Geist nur eines Wirtschaftssystems zur reinen Entfaltung gelangt. Dieses Schema einer genetischen Betrachtungsweise, auf empirisch bestimmte Wirtschaftsepochen angewandt, ist es nun, was den folgenden Untersuchungen zugrunde liegt.« Das ist keine kausale und keine psychologische Genese, sondern eine logisch-dialektische Ordnung oder Dynamik.

soziologischen Komplexe und der großen Entwicklungszusammenhänge. Hier scheint insbesondere gerade Marx auf ihn einen tiefen und dauernden Eindruck gemacht zu haben. Die begleitende kausale Kontrolle und Rücksicht auf die einzelmenschlichen Motivationskausalitäten gibt dann nur gleichzeitig jene enorme anschauliche Wirklichkeitssättigung, die Webers Arbeiten alle auszeichnet. Auch hat er auf die Bilder dieser großen Zusammenhänge überall die Marxistische Fragestellung nach dem Zusammenhang von Unterbau und Ueberbau angewendet und gerade hiermit die interessantesten und bedeutsamsten Ergebnisse seiner Forschung erzielt. So hat er in seiner römischen Agrargeschichte die Geschichte des Grundbesitzes oder, wie Marx sagt, die Geheimgeschichte des Römertums erleuchtet, von hier aus den Untergang der Antike und den Uebergang oder die Rückkehr von der Städtewirtschaft zur Naturalwirtschaft des Mittelalters klargemacht. Seine Arbeit über Agrargeschichte im Handwörterbuch der Staatswissenschaften hat die gleiche Fragestellung auf das gesamte Altertum auch Aegyptens und Asiens, die großen auf Fronarbeit beruhenden Stromstaaten, ausgedehnt und konstruiert ihren Gegensatz gegen die binnenländische, auf freier Arbeit beruhende Struktur des westeuropäischen Abendlandes, sowie den Gegensatz der antiken Polis gegen die mittelalterliche Gewerbestadt. Die Entstehung des modernen Kapitalismus hat er dann glänzend erhellt durch Untersuchungen über die Entstehung der ihm nötigen Wirtschaftsgesinnung aus dem calvinistischen Puritanismus, ohne zu verkennen, daß dann dieser selbst unter die Räder der ökonomischen Klassenschichtung kommt, auch ohne zu übersehen, daß zu dieser Ursachenkomponente noch viele andere hinzukommen. Schließlich hat er die hiermit eröffnete Fragestellung auf die Gesamtheit der großen Religionen in seinen Studien über die »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« übertragen und hier gezeigt, wie das Unterbau-Ueberbauproblem überhaupt keine allgemeine Lösung zuläßt, sondern immer und überall im Zusammenhang besonderer Verhältnisse ein individuell verschiedenes Bild darbietet. Alles Fragmente einer großen entwicklungsgeschichtlich-soziologischen Gesamtanschauung, die den Gedanken Hegels und Marxens auf völlig eigene Weise, wenn auch wesentlich soziologisch, neu durchdenkt

und der Historie damit neue Durchsichten von größter Bedeutung gibt [190]).

Wenn derart einige [191]) aus der Volkswirtschaftslehre herkommende Denker und Forscher das moderne historische Denken

---

[190]) Ich nenne die wichtigsten weit zerstreuten Arbeiten: 1. die logischen: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, Archiv für Soz. Wiss. XIX (neue Zählung I); Kritische Studien auf dem Gebiete der kulturwissenschaftlichen Logik, ebd. XXII (IV); Stammlers Ueberwindung der materialistischen Geschichtsauffassung, ebd. XXIV (VI); Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, Schmollers Jahrbuch XXVII, XXIX, XXX; Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie, Logos IV, 1913; hier die Stellen über die Kontrolle der intellektualen Anschauung durch die strenge Kausalitätsforschung 254 und 261, über die »Entwicklungsdynamik« S. 263. (Alles demnächst gesammelt als »Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen Mohr). 2. Die historischen: Röm. Agrargesch. 1891; Agrargesch. im Handwörterb. d. Staatswissensch.; Die protestant. Ethik und der Geist des Kapitalismus, Archiv XX (II), XXI (III), XXX (XII), XXXI (XIII); Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, ebd. 41—44. Zuletzt nach seinem Tode erschien der Abriß seiner Soziologie als Ganzes unter dem Titel »Wirtschaft und Gesellschaft« im Grundriß der Sozialökonomik III., die beiden letztgenannten Arbeiten als »Ges. Studien zur Religionssoziologie« 3 Bde; auch ein wichtiger Aufsatz, Die Stadt, Archiv f. Sozialwiss. 47, S. 621—772 (auch in W. u. G. III). — Ich darf bei dieser Gelegenheit auch auf mein Buch »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«, 1912, hinweisen, das der großen wesentlich ideologisch-dogmatischen Darstellung des Christentums, die Harnack gegeben hat, eine wesentlich soziologisch-realistisch-ethische, zur Seite stellt.

[191]) Sie sind natürlich auch unter den Nationalökonomen eine Ausnahme und in Wahrheit Soziologen, oder — im älteren Stile, — Geschichts- und Kulturphilosophen. Oekonomische Kenntnisse geben heute ein gutes Sprungbrett für solches Denken. Wenn ich Schmoller in diesem Zusammenhange nicht nenne, so soll das keine Unterschätzung seiner gewaltigen Leistung sein; allein diese ist in ihrem soziologisch-geschichtsphilosophischen Bestandteil sehr eklektisch und folgt hier mehr Spencer als Marx und Hegel; auch interessiert ihn das Ueberbauproblem wenig, er denkt vielmehr an eine Konkurrenz verschiedener psychologischer Triebe und deren Ausgleichung, wenn auch die technisch-ökonomischen Grundformen »in gewissen großen Umrissen der Struktur« stets sich als bedingend zeigen, Grundriß 1901, I, 227. Vgl. Herkner, Schmoller als Soziologe, Jahrb. f. Nationalökonomie Bd. 118, 1922. Auch ein so feiner kulturphilosophischer Kopf wie Heinrich Dietzel gehört nicht hierher, weil er wesentlich dogmatisch die Begriffe sozi-

am stärksten angeregt und fortgebildet haben — und das wird man von den Genannten sagen können —, so danken sie das nicht der Nationalökonomie als solcher und auch nicht der Einfügung der Rücksicht auf das Oekonomische, die ohnedies längst in fortwährendem Steigen begriffen war, sondern eben jener engen Verbindung des Oekonomischen und Philosophischen, die von Marx unternommen worden ist, und die bei Marx selbst aus der Verbindung des radikalen Junghegelianismus mit der französischen Klassenhistorie und dem Positivismus ursprünglich hervorgegangen ist, um dann erst nachträglich die eigentliche Wirtschaftslehre in sich aufzunehmen. Dabei ist dann die anfängliche und eigentlich zusammenhaltende logische Idee der Dialektik und mit ihr die Universalgeschichte allerdings zertrümmert worden. Die wissenschaftlichen Elemente des Marxismus sind in die Soziologie übergegangen und haben dieser vor allem das Unterbau-Ueberbau-Problem als wichtigste Aufgabe eingefügt. Man bezeichnet dieses Problem infolgedessen heute geradezu als das der Kultursoziologie[191a]. Das universalgeschichtliche Moment dagegen spielt nur in der praktisch-revolutionären Propaganda heute noch eine Rolle als Lehre von der Welterlösung durch Uebergang von der Herrschaft der Bourgeoisie zu der des Proletariats, bis der damit eintretende Rückgang der Produktion und die Dezimierung der vom Kapitalismus aus dem Boden gestampften Bevölkerungsmassen auch diese Lehre widerlegt haben wird. Das Schicksal des echten Hegelianismus hat sich hier im Grunde wiederholt. Die große Idee der Dialektik vermag die Historie ungeheuer zu beleben und die Methode zu verfeinern und zu vertiefen. Aber ihre monistische Metaphysizierung der Historie ist nicht zu behaupten, weder in der spiritualistischen noch in der ökonomischen Fassung. Ihre universalhistorische Leistung, die bereits von der Organologie abgeschwächt worden ist, ist vollends zur Soziologie, freilich zu

---

aler Formen und das von ihnen gedeckte empirische Material genau bestimmt, aber gerade die entwicklungsgeschichtlichen Probleme nicht liebt; s. seinen Rodbertus und die »Beiträge zur Geschichte des Sozialismus und Kommunismus« in Zeitschr. f. Gesch. u. Lit. der Staatswiss. I und V, die äußerst klärend wirken.

[191a]) Das ist die Bedeutung der Abh. von Alfred Weber, Prinzipielles zur Kultursoziologie, Archiv f. Sozialwiss. 47, 1920

einer auf nicht-kausale und nicht-psychologistische Methoden aufgebauten Soziologie, geworden. Solche Soziologie ist ein sehr bedeutendes Hilfsmittel aller Geschichte und eine beständige Offenhaltung des vergleichenden Blickes auf die Gesamtfülle des Historischen, aber selber keine Geschichte, auch keine Universalgeschichte. Das Wesen der letzteren bedarf neuer und selbständiger Grundlegungen.

5. Die historische Dynamik des Positivismus.

Der Marxismus bedeutete einen außerordentlich wirksamen Vorstoß des historischen Denkens in die konkrete Wirklichkeit; er erschloß insbesondere im weitesten Umfang ihre Abhängigkeit von den technischen und wirtschaftlichen Naturgrundlagen. Aehnliches hatten bereits Voltaire und Montesquieu samt ihren Nachfolgern, dann Möser und Heeren, schließlich auch einzelne Historiker der Romantik auch ihrerseits schon unternommen, aber ohne die umfassende Grundsätzlichkeit, die scharfe Analyse sozialökonomischer Tatsachen und Begriffe und vor allem ohne die synthetischen und genetischen Mittel der dialektischen Methode. Diese blieb im Marxismus der Ausdruck eines dynamischen Denkens, das Kollektiv-Einheiten und Entwicklungsübergänge erkenntnismäßig zu fassen und in der inneren Einheit und Lebendigkeit zugleich zu erhalten wußte. Eben deshalb hat der Marxismus das abstrakte, unvermittelte, mechanistische oder rein empirisch-induktive Denken der modernen naturwissenschaftlichen Methode oder der Kausalität grundsätzlich und bewußt immer abgelehnt. Darin blieben Marx und Engels mit Hegel, aber auch mit Humboldt und der historischen Schule, immer einig, von Lassalle gar nicht zu reden, trotz aller Naturalisierung der Geschichte. Auch der universale Zug, der damit eng zusammenhängt, blieb bei ihnen, bis er in der Soziologie unterging. Alle drei Schulen gehören dem deutschen Denken an.

Durch die Naturalisierung näherte sich freilich andererseits der Marxismus einer starken, seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts um sich greifenden außerdeutschen Bewegung: der Vernaturwissenschaftlichung alles Denkens, zunächst der Philosophie und dann auch der Geschichte. Diese Bewegung stammte aus den eigentlichsten, bis heute immer kräftig gebliebenen Wurzeln der westeuropäischen Wissenschaft, die seit Descartes und Bacon auf

den abstrakten mechanischen Naturalismus oder auf induktiven Empirismus und damit auf die Naturwissenschaften eingestellt war und nunmehr, beides vereinigend, im Zusammenhang mit der ganzen wirtschaftlich-technischen und großstaatlich-politischen Entwicklung des Westens die exakten und gesetzlichen Naturwissenschaften zum Herrn alles Denkens machte. Das alles zusammen gab für die Historie ganz andere Grundlagen und Einstellungen, die von der Annäherung an die Physik zu solchen an die Biologie und von da aus an die moderne naturwissenschaftlich-exakte Psychologie fortschritten, aber dabei natürlich auch von diesen Voraussetzungen aus der Eigentümlichkeit des historischen Lebens auf ihre Weise gerecht zu werden, vor allem auf eine eigentümliche Weise von den »Naturgesetzen« der Geschichte aus das alte Aufklärungsproblem der Universal- und Menschheitsgeschichte zu lösen versuchten.

Der wesentliche Unterschied dieser ganzen Richtung gegen die dialektische und organologische ist eine andere Idee von dem Zusammenhang des Einzelnen mit dem Allgemeinen, des Seins mit dem Werte, sowohl was die Konstituierung des historischen Gegenstandes selbst als insbesondere, was die Auffassung der Entwicklung anbetrifft. Für Hegel und Marx war der historische Gegenstand das Kulturganze eines bestimmten Volkes oder einer bestimmten Gesellschaftsperiode, wobei der Zusammenhang der Totalität mit den einzelnen Gliedern und der letzteren untereinander ein dialektischer, d. h. eine die Gegensätze sowohl aus sich hervorbringende als wieder in sich verschmelzende Einheit, und diese Einheit selber eine sinnvolle Individualisation der einheitlichen Weltvernunft oder doch wenigstens Menschenvernunft war. Die mystische Idee einer die Gegensätze zugleich erzeugenden und verbindenden Einheit und einer in alledem jedesmal individuellen, aber dem einheitlichen Gang der Selbstverwirklichung des Ganzen sich einfügenden Synthese war hier die Voraussetzung; die gefürchtete intuitive Mystik war durch die Dialektik in strenge Vernunftnotwendigkeit rational aufgelöst. Dadurch wurde überdies in jedem gegenwärtigen Moment die auf ihn hinführende Vergangenheit zugleich die diesem innerlich und logisch einwohnende Gegenwart, damit eine immer größere Tiefe jeder Gegenwart erreicht und der Begriff der alles vereinzelnden

und lediglich aneinanderreihenden Zeit in eine lebendige Innerlichkeit des Ineinanders von Vergangenheit und Zukunft verwandelt.

Alles das ist nun ganz anders bei der positivistisch-naturwissenschaftlichen Methode. Auch sie konstituiert zwar, dem Eindruck der modernen Wirklichkeit folgend, den historischen Gegenstand in erster Linie als Gesellschaft, d. h. als Kulturganzes eines Volkes oder einer Periode. Darin war beiden Richtungen unter dem Einfluß der Kämpfe und Bestrebungen des französischen Bürgertums bereits Voltaire vorangegangen, und in beiden wirkt hier die Voltairianische Schule unzweifelhaft nach. Aber dieser Gegenstand wird hier ganz anders verstanden. Das Verhältnis der Teile zum Ganzen und der einzelnen Veränderungsvorgänge zueinander, also der Gegenstand in seiner Entwicklung, wird hier aufgefaßt als naturgesetzlich oder gar statistisch erfaßbare Ansammlung von Einzelelementen und als gesetzlich in Formeln darstellbare Veränderungsreihe, die durch Vergleichung einer Mehrzahl von Verläufen festgestellt wird. Also die Zusammensetzung aus Teileinheiten, in denen nicht jedesmal das Ganze schon individuell enthalten ist, sondern die durch ihr Zusammenwirken das Ganze erst hervorbringen, zu dieser Hervorbringung aber durch die Anlage auf ein biologisches Ganzes hin bestimmt sind, so daß dieses schließlich doch der übergeordnete Begriff ist! In dieser Anlage und ihrer mächtigen gesellschaftlichen Entfaltung steckt schließlich doch auch hier die Eigentümlichkeit des historischen Gebietes, aber alle seine Gebilde sollen sich doch mindestens zunächst in der Beharrung und Wechselwirkung des Gegenstandes wie in der Abfolge der Veränderungen mit naturwissenschaftlichen Mitteln oder Analogien erfassen lassen. Auf diese Anlage und auf das Gesetz der Reihenbildung ist dasjenige eingeschrumpft, was die Dialektik ihrerseits viel energischer zu erfassen und zu klären gesucht hatte. Dafür treten aber für die neue Denkweise die schließlich doch immer metaphysischen Geheimnisse solcher Anlage und Reihenbildung ganz aus der Aufmerksamkeit zurück in das Dunkel des nun einmal Unerkennbaren oder der Metaphysik, während die naturwissenschaftlichen Bestimmungsmittel der Gruppenbildung und der Veränderungsfolge allein in den Vordergrund und in das volle Licht der Aufmerksamkeit treten. Damit

verschwindet selbstverständlich auch die aus der dialektischen Selbstentfaltung der Vernunfteinheit sich ergebende Wertsteigerung, der dem ganzen Prozeß als Einheit und als Triebkraft immanente Zweck der Selbstverwirklichung der Vernunft; an dessen Stelle tritt entweder die Selbstverständlichkeit des mit dem Wachstum der Intelligenz verbürgten Fortschrittes oder die Diskussion über Abstiege und Aufstiege oder mit Hilfe des Darwinismus eine mechanische Fortschrittslehre der Auslese; im ganzen fällt der Zweck überhaupt aus dem Bereich des objektiven Prozesses heraus und verlegt sich in das Subjekt, das seine historischen Kenntnisse von Entwicklungsgang und Entwicklungsgesetzen für die bestmögliche Gestaltung verwerten wird. Ein objektiver Maßstab für diese Bestmöglichkeit besteht bei der Auflösung aller tiefer dringenden Metaphysik überhaupt nicht, so daß es bei mehr oder minder utilitarischen oder subjektiv-allgemeinen Urteilen bleiben muß. Ebenso verschwindet der Begriff einer die nur scheinbaren und äußerlichen Getrenntheiten auflösenden und in der dialektisch-logischen Dynamik verschmelzenden Zeit und tritt an ihre Stelle die einzelne Strecken abteilende und zusammensetzende, folglich an den Bewegungen der Sonne gemessene, chronometrische Zeit. Das Problem der Gegenwart der Gesamtentwickelung der Gattung in der Erinnerung jedes Geschlechtes wird teils mit physiologischen Vererbungslehren, teils mit psycho-physiologischen Theorien über das Gedächtnis gelöst. Mit alledem ist die Dialektik und alles Aehnliche freilich gründlich verabschiedet. Aber es bleiben doch, nur mit anderen Lösungen, ihre Probleme immerhin am Rande und im Hintergrunde, und es ist daher kein Wunder, daß an den verschiedensten Stellen dann doch wieder versteckte oder naive Anleihen bei der Dialektik erfolgen, daß die Zusammenschau des Gegenstandes doch wieder eine intuitiv-dialektische wird und daß insbesondere die aus Vergleichung und Analogien gebildeten Entwicklungsreihen sich wieder in einen innerlich notwendigen, von einer aufstrebenden Zwecktendenz und Lebenseinheit getriebenen Fluß verwandeln. Aber alle diese Anleihen und Annäherungen treten dann doch wieder zurück hinter der Siegesgewißheit des vollen Anschlusses an die Naturwissenschaften, der Erreichung von allgemeinen, induktiv gewonnenen Gesetzen der Zusammensetzung und Bewegung der einzelnen Grund-

elemente. Damit ist für den modernen Geschmack die Historie endlich eine Wissenschaft geworden, wie andere echte Wissenschaften auch. Hatte in Deutschland die Dialektik der Historie auch die Natur in die Dialektik der Naturphilosophie hereingezogen, so zieht hier im Westen die rein kausale Gesetzlichkeit der Natur ihrerseits die Historie in sich hinein. Das Bild ist völlig umgekehrt.

All das zusammengenommen, ist es begreiflich, daß sich die positive Methode gerne auch als »soziologisch« bezeichnet [192]) Das ist zunächst gegenüber Hegel, den Organologen und vollends gegenüber Marx nichts Neues. Hegel hatte ja geradezu die Offenbarung der Weltvernunft in den großen geistigen Gemeinsamkeiten der Staaten und Völker zum Gegenstand der Geschichte gemacht und der Vernunft das dialektische Gesetz zugeschrieben, sich nur in den großen Volksgeistern stufenweise zu offenbaren, wobei die in den Knotenpunkten hervortretenden Individuen nur die »Geschäftsführer des Weltgeistes« oder die Sammel- und Durchbruchspunkte der dialektischen Entwicklung sind. Marx vollends hatte den Staat und die rechtlich-politische Selbstfixierung dieser Volksgeister, die für Hegel eine notwendige Folge ihrer Vernunfteinheit war, für eine Folge des klassenkämpferischen Stadiums erklärt und nur erst für die Zukunft die staatslose Gesellschaft in Aussicht gestellt. Diese ganze grundlegende Feststellung des zentralen historischen Gegenstandes als Staat, Gesellschaft, Kultureinheit, geistiges System ist das Gemeingut

---

[192]) Hierzu s. Fouillée, Le positivisme et la conception sociologique du monde, 1896, auch P. Barths »Philosophie der Geschichte als Soziologie« 2. Aufl. 1915, ein stofflich sehr wertvolles Buch; dazu meine Anzeige Weltwirtsch. Archiv VIII 1916. Ein italienisches Gegenstück ist Fausto Squillace, Die soziol. Theorien, deutsch 1911, reich an Stoff, aber unklar im Gedanken. Neuerdings C. Brinkmann, Versuch einer Gesellschaftswissenschaft 1919, mit gutem Blick für die praktischen Unterschiede deutschen und westeuropäischen Denkens. Hier S. 37: »Die planmäßigste Wirkung und die geheimnisvollste Schöpfung müssen sich von der Soziologie als Wissenschaft grundsätzlich in dieselbe Einfachheit ein- und ausatmender Bewegung auflösen lassen wie der schlichteste psychische Reflex.« Oder die Zustimmung zu Oden, Les grands hommes 1905: »Le génie est dans les choses et non dans les hommes; l'homme n'est que l'accident qui permet à un génie de se dégager.« Große Autorität ist ihm Galtons bekanntes Buch »Hereditarious Genius«.

der modernen Historie seit Voltaire und seinen Schülern und ist der deutschen und dialektischen genau so eigentümlich wie der westeuropäischen und soziologischen Geschichtstheoretik. Aber allerdings hat die Vorliebe für die Bezeichnung dieses zentralen Gegenstandes als »Gesellschaft« bei den Westeuropäern und den Vertretern einer naturwissenschaftlichen Geschichtstheoretik ihre guten Gründe und ihre bedeutsamen Folgen. Die Zentralstellung des Staates, auch wenn er nur Ausdruck des Gemeingeistes und der Kultur ist, bedeutet das Ueberwiegen der Einheit, die Vorordnung des Ganzen vor den Einzelnen, die dialektische Selbstvermittlung des einheitlichen Geistes in den ihn auswirkenden Individuen, weshalb Hegel und Lorenz von Stein den Ausdruck »Gesellschaft« für das vom Staate nicht erfaßbare, frei sich bewegende und beliebig gruppierende Leben der Individuen vorbehalten hatten. Das entspricht in gleicher Weise gewissen Ueberlieferungen des deutschen politischen Empfindens wie vor allem der dialektischen Methode. Im scharfen Gegensatze dazu steht aber nicht bloß die Hauptmasse der westeuropäischen politischen Empfindung, sondern vor allem die dort von den Naturwissenschaften her inspirierte Methode [193]). Die Kultureinheit baut sich aus Wechselwirkungen und Zusammenhängen der Individuen in erster Linie auf, und die geistige Einheit ist

[193]) S. meine Abhandlung »Der deutsche Begriff der Freiheit« in »Deutsche Zukunft« 1916. Natürlich darf methodisch und inhaltlich der Gegensatz nicht übertrieben werden. Daß schon im 18. Jahrh. auf beiden Seiten beide Motive wenigstens auch vorhanden waren, darüber s. Dilthey »Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt« in Deutsche Rundschau 1901. Erst dann wird man Erscheinungen wie Shaftesbury, Ward, Burke, Carlyle auf der einen, Schlözer, Spitteler, Rotteck auf der andern als neben den Hauptlinien der beiderseitigen Entwicklungen stehend erkennen. — Wie sehr im deutschen Denken der Staatsbegriff über den Gesellschaftsbegriff überwiegt, kann man auch aus einer Geschichtstheoretik wie der Eduard Meyers erkennen, der alle Geschichtsphilosophie für »Anthropologie« erklärt, die Gruppenbildung als deren Zentrum, aber die Gruppe jedes Stadiums als »Staat« angesehen wissen will und daran alle Folgerungen aus dem spezifisch deutschen politischen Denken knüpft, Gesch. d. Altertums I, 3. Aufl. 191. Dazu kommt, daß der Zwang der Identitätsphilosophie den Staat geradezu vergöttlicht hat, während im Westen der Staat immer etwas sehr Relatives und menschlich Bedingtes blieb, auch wenn er im Mittelpunkt stand. Man kannte seine Abhängigkeit von der Gesellschaft aus der Erfahrung.

erst eine Folge der zahllosen Verwebungen und Verwicklungen. Die staatliche Ordnung ist nur eine unter den Wirkungen dieser Verwebungen neben anderen und keineswegs die wichtigste, ja von den zufälligen und jeweiligen Interessen, Erwerbsverhältnissen und Gesamtlagen der Individuen abhängig. Der historische Gegenstand muß also in erster Linie als Gesellschaft verstanden werden und kann überhaupt nur als solche naturwissenschaftlich zerlegt und wieder aufgebaut werden, während jene Hegelsche Lehre entweder zur Staatsmystik oder zur juristischen Dogmatik führt. So erscheint also hier der zentrale Gegenstand ausschließlich als Gesellschaft und ist erst als solche, wenn die scheinbare politische und juristische »Entität« oder »qualitas occulta« beseitigt ist, ein Objekt der Wissenschaft, während der Staat zu einer der wechselnden Formungen der Gesellschaft wird und darin sein Wesen hat. Insofern wird die naturalistische Theorie geradezu als soziologische gegenüber der politischen, staatsmystischen, übergeistigen bezeichnet. Nur mit dem Gesellschafts-, nicht mit dem Staatsbegriffe ist die ganze kausal aufbauende und von den Einzelelementen her erklärende Methode verträglich; und, wenn auch das eigentliche Problem der Gesellschaft in dem Rätsel ihrer geistigen und organischen Einheit liegt, so ist doch eben gerade das das Problem und das Rätsel, nicht die Voraussetzung und die Erklärung. Der soziologische, auf eine allgemeine Theorie der Gesellschaft und ihrer Entwicklungsgesetze aufgebaute Begriff der Geschichte wird damit selbstverständlich, und die Gesetze der vergleichenden Soziologie werden zu Gesetzen und Formeln des Geschichtsverlaufes, die aus jenen Gesetzen angeblich resultierende ideale Gesellschaftsform zum ethischen Ziel der Geschichte.

Ebenso ist es von hier aus verständlich, wenn sich die neue Lehre mit Vorliebe »k a u s a l g e n e t i s c h« nennt, gerade als ob die dialektische Lehre nicht auch den Entwicklungsbegriff in den Mittelpunkt gestellt hätte. Aber beide Entwicklungsbegriffe sind in der Tat so völlig verschieden, daß es zu verstehen ist, wenn die von der naturwissenschaftlichen Kausalitätsidee Ausgehenden in der Dialektik überhaupt keine Kausalität, sondern die fortdauernde Mystik des Wunders sehen. Die kausalgenetische Methode setzt die gegenseitige Beziehung kleinster Elemente, kleinster Natur- und Geisteselemente oder kleinster

psychischer Elemente, aufeinander voraus und baut alles relativ Dauernde wie alle Veränderungen auf diese kleinsten Wechselwirkungen auf. Es gibt keine Identität, die sich darin ausschüttet und in die das Einzelne zurückkehrt und die dadurch erst die Notwendigkeit und den Zusammenhang verbürgt, und ebenso keine logische Rhythmik und Regel dieser Bewegung vom Allgemeinen zum Einzelnen und umgekehrt. Es gibt n u r die kleinsten, erst der analysierenden Wissenschaft zugänglichen Wirkungen, aus denen sich die relativ zusammenhängenden und dauerhaften Komplexe aufbauen, und die Summierung kleinster Veränderungen, durch deren Gesamtwirkung sie sich verändern und gegebenenfalls schließlich in eine andere Dauerform umbilden. Daß das Allgemeine, Kollektive, Ueberindividuelle oder das »Ensemble« und der »Komplex« zunächst im Vordergrunde steht, wird natürlich auch hier als Eigentümlichkeit der Historie anerkannt; aber gerade das gilt es nur als ersten Eindruck und als aufzulösende Schwierigkeit zu betrachten, nach Analogien der Biologie, und, wenn möglich, der Physik zu behandeln. Jene Veränderungen haben daher ihr eigentliches und letztes Verhältnis zum Allgemeinen nur darin, daß sie sich nach immer wiederkehrenden, durch den Vergleich festzustellenden Regelmäßigkeiten in jedem relativen Dauerkörper vollziehen, und daß die Veränderungen sich in Regelmäßigkeiten summieren, die es ermöglichen, typische Reihenfolgen der relativ durchgreifenden und umwandelnden Gesamtveränderungen aufzustellen. Statistik und Vergleichung ersetzen die genaue Analyse und das Experiment, die hier leider nicht möglich sind. So kommt es in Wahrheit zur Entwicklung nur im Sinne der Erklärung des scheinbar Einheitlichen und scheinbar Katastrophalen aus der Summe kleinster Wirkungen und zu einer Bildung von bloßen Reihenfolgen der Veränderungen, die sich stets wiederholen und darum eine sichere Gliederung der vergangenen Geschehnisse sowie eine Vorausberechnung der Zukunft gestatten; auch kann man derart unbekannte Strecken aus der Analogie des sonstigen Geschehens und seiner Gesetze rekonstruieren, allzu auffallende und sonderartige Ueberlieferungen kritisch auf das nach allgemeinen Gesetzen Mögliche zurückführen, ein Verfahren der historischen Kritik, das oft vor den größten Gewalttaten nicht zurückschreckt und die intuitive Konstruktion des »verstehbaren« individuellen Zusammenhangs

ersetzt. Freilich wenn diese Reihenfolgen zu einem Entwicklungsgange der Gesamtmenschheit auf ein letztes Ziel hin zusammengefaßt werden, so ist, da die Menschheitsentwicklung sich nicht mit anderen vergleichen und nicht als Spezialfall einer allgemeinen Reihenbildung behandeln läßt, die Methode in Wahrheit verlassen und in eine mehr oder minder teleologische Geschichtsphilosophie hinübergeirrt. Das bildet dauernd eine der großen Schwierigkeiten der naturalistischen Geschichtstheoretik, hindert sie aber nicht die Teleologie zu verachten und die Notwendigkeit zu preisen. Von einer eigentlichen apriorischen Notwendigkeit kann bei alledem allerdings nicht die Rede sein, es sind immer nur empirische Generalisationen. Aber da der Wahn der Freiheit oder spontanen Neueinsetzung schöpferischer Kräfte in diesem Gedankenbild der Dinge überhaupt keine Wurzel und Möglichkeit hat, so können seine Reihen und Regelmäßigkeiten ebensogut als Notwendigkeiten angesprochen werden. Der Determinismus ist nicht metaphysisch konstruiert, aber praktisch selbstverständlich. Ebenso ist die Entstehung wirklich neuer historischer Mächte ausgeschlossen, auch in dem Sinne, daß die Gesamtvernunft nur durch eine neue und höhere Selbstoffenbarung als Neues wirke. Bei der Dialektik konnte innerhalb der Einheit der Gesamtvernunft durch deren Antagonismen und Synthesen lebendige Bewegung und Bildung von Lebendig-Neuem stattfinden. Hier gibt es nur immer neue Kombinationen feststehender Grundelemente, wie das ja auch die Ueberzeugung der eigentlichen Naturwissenschaft von der Körperwelt ist, aber diese Kombinationen können so überraschende und von den vorhergehenden abweichende Gestalten und Verwickelungen annehmen, daß sie wie etwas Neues erscheinen [194]). Und ebenso wie mit dem Begriff des Neuen steht es mit dem nahe verwandten der Individualität. Die dialektische Dynamik wandelte das Ganze der historischen Vernunft jeweils zu einem neuen individuellen Ausdruck, der Wert und Sinn des Ganzen auf eigene Weise

[194]) Man s. die Erschütterung, die John Stuart Mill aus der Einsicht in diese Konsequenz erwächst und wie er sich aus ihr nur durch die Einsicht in die Modifikabilität der objektiv-notwendigen Zusammenhänge und Lagen durch das seine Anpassung vollziehende Subjekt einigermaßen herauszieht, Autobiographie, deutsch Stuttgart 1874 S. 115; ähnlich spricht Comte sehr bezeichnend von einer fatalité modifiable, Système de politique positive II 427.

in sich trägt. Die kausale Evolution kennt hier nur Verwickeltheiten unendlicher Einzelheiten, die lediglich praktisch der kausalen Analyse Präzisionsgrenzen setzen, aber an sich das Individuelle als Zusammensetzung begreiflich zu machen vermöchten [195]).

[195]) Hierüber sehr scharf Bourdeaux, L'histoire et les historiens, Paris 1888 S. 165; über die Präzisionsgrenzen, die mit der Verwickeltheit der Wissenschaften steigen und bei der Historie am größten sind, s. Comte, Cours VI Leçon 58; sehr charakteristisch ist ein Verehrer Lamprechts in seiner Polemik gegen Kant, K. R. Brotherus, Kants Philosophie der Gesch., Helsingfors 1905. »Die individualistische Methode kann nun einmal nicht von Begründungen außerhalb der empirischen Wirklichkeit frei sein« d. h. es muß alles Individuelle aus empirischen Einzelheiten nach allgemeinen Gesetzen zusammengesetzt werden können; s. meine Anzeige HZ. 97 S. 567. — Ganz grundsätzlich nimmt von diesen Prinzipien aus Goldfriedrich a. a. O. den Kampf gegen Dialektik und Organologie auf, welche beide er — ohne weitere Unterscheidung — als historische Ideenlehre und rückständigen Platonismus bezeichnet. Das »Singuläre«, »Individuelle« und »Komplexe« der Historie ist ihm nur der erste Anblick, den sie für ein wissenschaftliches Denken darbietet und den die »Geschichtsmetaphysiker« statt ihn in Relationen kleinster Einzelteilchen durch Physik, Physiologie, Psychologie und Soziologie aufzulösen, nur phantasievoll »intuieren« und zum Vorwand mystischer metaphysischer Scheindeutungen und Scheinerklärungen machen. All das steht noch auf der »Komplexstufe«. Heute gehe es in Natur- und Geisteswissenschaft vorwärts zur reinen »Relationssystematik« und induktiv gefundenen »Gesetzen«. Sehr charakteristisch S. 147: »Die Seele, dieser zufällige (!) Ausdruck, ersetzt durch einen wissenschaftlichen, d. h. der eine innerhalb der relationsphilosophischen Grenzen bleibende Realdefinition enthält, ist also, und ebenso alles als real Gesetzte, Relationskapazität. Wir können die Dinge anordnen in einer Reihenfolge, worin die Relationskapazität von der größten Dürftigkeit, dem Minimum, anwächst bis zum größten Reichtum, dem Maximum. Je dürftiger sie ist, desto leichter macht sie die Aufstellung empirischer Gesetze, je reicher sie ist, desto schwieriger; und die größte Schwierigkeit besitzt der soziale, der geschichtliche Mensch.« Dazu S. 158 über das Genie, das Individuell-Singuläre und »Eminente«, das aus den Massengesetzen scheinbar unerklärlich hervorragt: »Die Erklärung hört hier (nur deshalb) auf, weil hier der Faden der (Relations-) Synthese, während er bisher (bei der Massenpsychologie) offenbar, jetzt durch das Hirn läuft und hier so viele Verschlingungen so schnell und so fest eingeht, daß wir, wenn er wieder heraustritt, die Windungen der Verknotungen weder mit dem Auge noch der Hand entwirren könnten, während beides beim Hordenmenschen möglich wird!« Dieses Verschwinden des Fadens benützen Dialektik, Organologie und Ideenlehre für ihre metaphysischen Phantasien von Totalität, Idee, Tendenz, Originalität, Neuschöpfung, Genie

Unter diesen Umständen ist dann selbstverständlich auch die Theorie der großen Individuen als vorzugsweiser Offenbarer und Geschäftsführer der Vernunft ausgeschlossen; sie sind nur das Sichtbarwerden der kleinsten Veränderungen bei dem Reifwerden der Umschichtungen. Das Problem »Kollektiv- oder Individualgeschichte?« ist im Grunde hier völlig selbstverständlich zugunsten der ersteren gelöst. Ueberall tritt das auf Induktion und Vergleichung begründete Gesetz der gesetzlichen Summierung und regelmäßigen Abfolge oder der Kausalität an die Stelle romantischer Zusammenschau, dialektischer Verschmelzung von Gegensätzen und intuitiver Rhythmenbildung, und der übrig bleibende Rest: wie etwa Natur und Seelenleben sich zueinander verhalten? oder was der Grund jener stets bestehenden Regelmäßigkeiten sei? oder woher die Gemeinsamkeit, Wechselwirkungsfähigkeit und Unveränderlichkeit der körperlichen wie physischen Grundelemente stamme?, verfällt einem vornehmen Agnostizismus oder wird der Philosophie zugewiesen, die meist nur ein anderer Name für jenen ist.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist insbesondere die aus alledem folgende Stellung zur Universalgeschichte. Wie der Positivismus als Ganzes der englisch-französischen Aufklärungsidee entstammte, so setzte er auch die Menschheits- und Fortschrittsidee und die Richtung auf die Universalhistorie fort. Das taten freilich auch Herder und die Dialektik, auch noch Schelling. Aber der Positivismus folgt den sittlichen und geistigen Naturgesetzen des stoischen und christlichen Naturrechts, die bis heute das westeuropäische Denken beherrschen, soweit nicht der Darwinismus hier ein Ende gemacht hat; nur natürlich unter völliger Ausschaltung des pantheistischen Hintergrundes des ersteren und des theistischen des letzteren. Die Dialektik und die verwandten Richtungen dagegen folgten dem romantischen, qualitativen Individualitätsbegriff und erschlossen keine allgemeinen Naturgesetze, sondern einen Stufengang der Völker als jedesmal individueller Konkretionen der Vernunft.

und Freiheit und letztlich für eine Zurückführung dieser Wunder auf ein Handeln des göttlichen Geistes im menschlichen. Damit ist der Gegensatz sehr klar. Dem deutschen Positivisten fehlt freilich der humanitäre Enthusiasmus der Franzosen und der praktische Instinkt für das Natürlich-Nützliche der Engländer; bei ihm wird es kühler, doktrinärer Kausalismus.

Der Positivismus geht umgekehrt aus von der Gleichartigkeit der Elemente und der Allgemeinheit der sie verbindenden und mischenden Naturgesetze und kennt den Organismus nur als Komplexionsprodukt oder als rational-technisches Problem bewußter Organisationsarbeit. Mit diesen Gedanken, und nicht mit der metaphysischen und individualitäts-philosophischen Organismusidee, tritt dann freilich auch er der Anarchie und Atomisierung des 18. Jahrhunderts leidenschaftlich entgegen; aber er sieht dabei dessen Individualitätsbegriff nur als quantitativen, atomistischen, gleichheitsbedürftigen an und bekämpft in ihm die »Metaphysik« des 18. Jahrhunderts als vorübergehende Störung des Fortschritts zur rationalen Selbstorganisation der Menschheit, die an sich von den Naturgesetzen der Entwicklung gefordert ist. Der so verstandene Fortschritt der organisierenden Intelligenz bedeutet ihm dann die Menschheitsidee und die Humanität, die für ihn nicht wie für die Deutschen die Harmonie der ausgebildeten individuellen Persönlichkeit und ihre Einreihung in ihren individuellen historischen Lebenszusammenhang, sondern die Einheit, Gleichartigkeit und Organisation der Menschheit bedeutet. Das ergibt überall durchgreifende Gegensätze gegen das deutsche historische Denken, auch da, wo es noch universalhistorisch ist wie bei Hegel und Schelling, vollends da, wo es partikularhistorisch wird wie bei den Organologen und ihren Nachfolgern, dem historischen Realismus. Das Partikulare und Individuelle, Nationale und Traditionelle flüchtet sich bei den Positivisten und ihren Schülern unter diesen Umständen, wie schon früher bemerkt, in die unwillkürliche Identifikation des Menschheitsfortschrittes mit den eigenen nationalen Werten und Organisationsgewohnheiten, ähnlich wie bei den Juden schon seinerzeit der allgemeine Monotheismus mit der Partikularität des Judentums durch die Lehre vom auserwählten Volke vereinigt worden war oder wie der Panslavismus sein universales Christentum mit den slavischen Sonderansprüchen durch die Lehre von der Welterlöser-Rolle des Slaventums gegenüber dem verfaulten Westen ausgleicht. So wird bald amerikanische Demokratie, bald englischer Parlamentarismus, bald französische Revolutionsglorie als das Wesen der Menschheit und des naturgesetzlichen Fortschrittes gepriesen. Gemeint ist aber stets der letztere als universale Idee, und die deutsche

Theorie von der Fülle der Völkerindividualitäten und der relativen Sonderart jedes Einzelnen innerhalb ihrer gilt gerne als inhumane Geistesaristokratie und Anarchismus oder im Bedarfsfalle geradezu als eine die Einheit der Menschheit leugnende, am primitiven Clanstandpunkt festhaltende Barbarei. Wir haben diese Dinge in der Weltkriegspropaganda über jedes Maß hinaus erlebt, wieder ein Beispiel für die große praktische Bedeutung geschichtsphilosophischer und geschichtstheoretischer Grundeinstellungen [195a]).

Das sind die allgemeinen Grundzüge der naturwissenschaftlich auf den Kausalitätsbegriff aufgebauten Historie. Aber sie ist in alledem doch sehr verschiedener Einzelgestaltungen fähig und offenbart ihre wirklichen Probleme wie ihre relative Fruchtbarkeit erst, wenn man diesen sich zuwendet. Sie wird in Wahrheit immer komplizierter und, je mehr sie den wirklich historischen Problemen gerecht zu werden versucht, um so mehr nimmt sie immer feinere und immer historischer empfundene Berichtigungen in sich auf.

Den Ausgangspunkt der Erhebung der Historie zur Naturwissenschaft bildet der Graf St. Simon. Seine Werke sind freilich so verworren wie sein Leben. Klar ist nur, daß er von der Geschichtsschreibung Voltaires und seiner Schule, vor allem Humes, den er für den größten bisherigen Historiker hält, herkommt. Auch Bacon, dessen Programm schon Voltaire auszuführen meinte, ist für ihn eine große Autorität, wie er denn überhaupt die naturwissenschaftlich orientierte »anglo-französische«

[195a]) S. Andreas Walther, Das Kulturproblem der Gegenwart, 1921, und P. Rühlmann, Die Kulturpropaganda, 1920. Die Verbindung des deutschen Idealismus mit dem Machiavellismus ist dabei ein paradoxes Problem für sich, dem Meinecke nachzugehen begonnen hat s. HZ. 123, Die Lehre von den Interessen usw. Etwas grob hat bereits Heller, Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in D., 1921, das Problem behandelt. — Zum Ganzen s. auch Henri Berr, Synthèse histoire, 1911, eine Zusammenfassung der Arbeiten der von ihm geleiteten Revue de Synthèse Historique (seit 1900), und Histoire traditionelle et synthèse historique, 1921. Er unterscheidet histoire d'érudition, histoire narrative oder histoire historisante u. histoire synthétique. Die letztere ist allein wirklich wissenschaftliche Geschichte und trägt die oben erwähnten Züge der Universalgeschichte. Immerhin ist unter dem Einfluß Bergsons das schöpferische und teleologische Moment stärker herausgehoben.

Wissenschaft für das einzig Mögliche hält und nur eben Geschichte und Ethik auf die Höhe dieser »positiven« Wissenschaft zu bringen bestrebt ist. Voltaire nun hatte, wie bereits mehrfach bemerkt, den historischen Gegenstand als Gesellschaft erfaßt, freilich bei ihm beseelt und vereinheitlicht durch den »Geist« der Kultur, der Nation und der Rasse. Croce ist boshaft genug, diese dem deutschen Idealismus verwandte Denkweise bei dem großen Spötter und Gegner Bossuets, mit dem er in Wahrheit doch rivalisiert und dem er darum vielfach folgt, auf eine säkularisierte Einwirkung der christlichen Geistes- und Innerlichkeitsidee zurückzuführen. Aber allerdings hat dann bereits der am englischen Psychologismus wesentlich geschulte Voltaire selbst diesen »Geist« sofort wieder in allerhand psychologisch-pragmatische Einzelkausalitäten unter starker Betonung der materiellen Interessen aufgelöst und war seine aufgeklärte Vernunftgewißheit gänzlich abgeneigt, eine wirkliche Entwicklung dieser Geistesformationen aufzusuchen; er sah nur Annäherung oder Abfall gegenüber dem Vernunftideal, dessen erste wirkliche Durchführung ihm seine kirchenfeindliche, das Bürgertum emporhebende, reich werdende und kunstgeschmückte Gegenwart war [196]). In seiner Schule, besonders bei Hume, ist der psycho-

[196]) S. B. Croce, Zur Theorie und Geschichte der Historiographie 1915 S. 213 f. Ueber die Steigerung des Pragmatismus bei Hume s. Goldstein, Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes, 1903. Auf konservative, ja reaktionäre Neigungen bei dem Philosophen Voltaire weist Sakmann hin »V. als Philosoph« in Archiv für syst. Philos. XVIII 1905, bes. seine Stellung zu den qualitates occultae S. 184 ff.; zu ihnen gehört auch der esprit des nations. S. auch v. Martin, Motive und Tendenzen in V.s. Geschichtsschreibung HZ. 118. — Ueber die Vorgänger in der positivistischen Entwicklungsidee s. die 47. Vorlesung von Comtes Cours de phil. pos. 1907 Bd. IV. Bei Comte ist nur Montesquieu mit übrigens sehr starken Einschränkungen und vor allem Turgot-Condorcet genannt, bei denen jedoch die Dogmatisierung der Aufklärung als Endziel und der Herausfall des Mittelalters aus dem Fortschritt getadelt wird. Den zeitgenössischen Nationalökonomen wird jede Bedeutung für die Entwicklungsidee bestritten als dogmatischen Rationalisten. Von Voltaire selbst ist bei St. Simon und Comte wenig die Rede, doch s. Cours V 367, 382, 390; die Erfassung des historischen Gegenstandes als système sociétaire ist bereits selbstverständlich geworden und wird ganz im allgemeinen auf den Eindruck der Revolution zurückgeführt. Dagegen wird vielfach Ferguson, ein Ausläufer der englischen Voltaireschule und Verfasser einer Weltgeschichte

logisierende Pragmatismus und die Erklärung aus materiellen Interessen dann nur immer stärker betont worden. Dem Entwicklungsgedanken — und zwar von vornherein in seiner historischen Richtung — haben sich dabei aber nur einzelne wie Turgot, aus dessen gelegentlichen Bemerkungen das berühmte Drei-Stadien-Gesetz stammt, und der ihm eng verbundene Condorcet, der den Aufstieg des Intellekts vom Aberglauben zur positiven Wissenschaft als psychologisches Gesetz des Fortschritts bestimmte, genähert. Montesquieu schließlich hatte wenigstens den Versuch einer vergleichenden und relativierenden Betrachtung der Völkertotalitäten gemacht und diese dabei sehr eng in ihren anthropogeographischen Zusammenhang hineingestellt, woran eine kausale Entwicklungslehre wenigstens anknüpfen konnte. Hier, vor allem bei dem von ihm sehr hoch geschätzten Condorcet, setzte der geistvolle Graf St. Simon ein, ein Herrenmensch der alten Klasse, der das philanthropische Problem der Revolution aufnahm und es mit dem Liebhaberwissen eines am anglo-französischen Empirismus und modernen Naturforschern gebildeten Enzyklopädikers zu lösen unternahm. Seine Leidenschaft ist dabei die evolutionistische Reihenbildung, die Tatsachen und Beobachtungen ordnet nach dem Grade der Verwandtschaft, der steigenden Entwickelung, d. h. der Annäherung an die positive Wissenschaft, und nach dem Ertrage für eine wissenschaftlich begründete utilitarische Gesellschaftsethik. Kausale und teleologische Elemente sind in diesem Aufbau der geistigen Entwick-

der Kultur, genannt. — Uebrigens ist auch bei Comte — und hier noch mehr als bei Voltaire — der Zusammenhang mit Bossuets universalgeschichtlicher Idee und seinen Begriffen von geistiger Einheit und teleologischen Gesetzen betont, s. VI 166: die »letzte große Inspiration des Katholizismus«. In der Tat dürften die an Teleologie und geistige Einheit der Dialektik erinnernden Sätze auf Bossuet und die christlich-aristotelische Ueberlieferung zurückgehen, ganz ähnlich wie das auch bei Leibniz der Fall ist. Sehr zu bemerken ist, daß damit der Ausgangspunkt der deutschen und französischen Geschichtsphilosophie doch ein gemeinsamer ist: Voltaire und Reste des christlich-aristotelischen Denkens. — Turgot ist in seiner ersten Zeit stark von Bossuet und Leibniz beeinflußt, s. seine erste Sorbonne-Rede von 1750 über das Christentum, Oeuvres de Turgot et documents, ed. Schelle 1913 I 194 ff. Das berühmte »Dreistadiengesetz« ist von ihm nur für die Entwicklung der Wissenschaft gemeint, andere Kulturelemente werden anders periodisiert. — Zum Ganzen s. auch Misch, Zur Entstehung des Positivismus, Archiv f. Gesch. d. Phil. XIV 1901.

lung in Wahrheit freilich noch eng verknüpft. Die Universalgeschichte herrscht vor. Doch soll nach St. Simon die Reihenbildung lediglich auf genauer Beobachtung der Kausalität beruhen, und der Zweck erst aus der Kenntnis oder Ueberschau über die kausale Reihe sich ergeben als Anpassung der Lebenden an die durch die Sachlage gegebenen Zweckmöglichkeiten, eine von da ab bei dieser Richtung immer wiederkehrende Selbsttäuschung. Auch ist sich der Graf mit Stolz bewußt, mit dieser Reihenbildung oder Generalisation innerhalb des gemeinsamen anglo-französischen Rahmens den alten von Descartes stammenden logizistischen Geist des Franzosentums wieder zu Ehren zu bringen. Damit steigert sich natürlich noch die Meinung, man habe es bei diesem allgemeinen Reihengesetz mit einem reinen Naturgesetz zu tun. Aber in Wahrheit bricht dann doch wieder der im Grunde teleologische Charakter der Reihenbildung hervor, wenn St. Simon immer wieder von dem Hauptergebnis und Ziel der Entwicklung spricht, von der modernen Gesellschaft, die ihm das »soziale System« im Sinne Voltaires ist als die einheitliche Zusammenwirkung von Wirtschaft, Industrie, positiver Wissenschaft, Kunst, Politik, Militär- und Unterrichtswesen, wobei ihm die materielle Produktion und das Eigentumsrecht der eigentlich entscheidende Kern des Ganzen ist und mit jedem Fortschritt der positiven Wissenschaften immer mehr wird. Das ist einer der scharfen Blicke des Grafen, der für die französische Historie von großer Bedeutung wurde. Belehrt durch den Verlauf der Revolution, die bei rasendem Wechsel politischer Verfassungen die ökonomisch-rechtliche Struktur des Bürgertums und damit der Gesellschaft erhielt, glaubte er in den genannten Elementen, nicht in den staatlichen Verfassungen, die Grundlage aller Gesellschaft sehen zu müssen. Und wie ihm die moderne und Zukunftsgesellschaft diese Struktur aufzuweisen scheint, so glaubte er ein ähnliches »soziales System« auch für alle Gesellschaftsformen der Vergangenheit annehmen zu dürfen, damit also den zentralen historischen Gegenstand in der Gesellschaft und in deren Strukturgesetz gefunden zu haben. Tiefere Probleme sah er in diesem »Strukturgesetz« nicht; es beruhte ihm auf einer immer wiederkehrenden und sicher beobachteten »Coordination des faits« und das genügte für ein Naturgesetz; Analogien mit der Gravitationslehre oder mit der Biologie sind nur

eine allerdings sehr beliebte Spielerei. Um so eifriger aber ist er bei der Einreihung dieses historischen Gegenstandes in die Entwicklungsreihe von der toten Natur zur organischen und von da zum Menschen und seiner sozialen Geschichte, vor allem bei dem immer neu versuchten Entwurf der Bildung einer Reihe der historischen Formen der Gesellschaft bis zur bevorstehenden Idealgesellschaft. Hier glaubt er zeigen zu können, daß das Uebergewicht des ökonomisch-eigentumsrechtlichen Elementes aus der anfänglichen psychophysischen Organisation, dem Zusammenhang des Intellekts mit den realen Lebensbedürfnissen, herkomme und daß den jeweiligen ökonomisch-sozialen Zuständen gewisse geistige Eigentümlichkeiten zugeordnet sind. So ordnet er in Verwertung von Turgots Andeutungen theologischen Aberglauben und Feudalismus, kritisch-spekulative Philosophie und Revolution, positiv-empiristische Wissenschaft und industrielle Gesellschaft zusammen, wobei sich dann jeweils noch weitere Eigentümlichkeiten der Gesamt-Lebensverfassung, militaristische und pazifistische, revolutionäre und demokratische Neigungen, auch die Hauptrichtungen des Erziehungs- und Unterrichtswesens als Zuordnungen ergeben. Durch all diese Formen hindurch strebt die universale Entwicklung auf zur modernen positiv-industriellen Menschheitsgesellschaft, eine Idee, die nur möglich ist, weil im Grunde der Intellekt und sein in engem Zusammenhang mit der Bedürfnisbefriedigung stehendes Streben die leitende Kraft des Ganzen ist, also in Wahrheit eine Annäherung nicht bloß an den teleologischen, sondern auch an den ideologischen, im Geist begründeten Charakter der Dialektik. Auch pflegt er die jeweiligen neuen Stufen gerne aus Gegensätzen herzuleiten, die unbewußt den vorhergehenden immanent waren und durch ihr Auseinandertreten den Fortschritt bewirken. Also auch hier eine instinktive Annäherung an die Dialektik! Aber allerdings auch nicht mehr. Denn alles das soll streng in Koordination und Sukzession aus Beobachtungen und Verallgemeinerungen dieser als ein tatsächliches Gesetz bewiesen sein. Die deutsche Philosophie erscheint ihm wie eine mystische und aprioristische Winkelphilosophie abseits vom Strome der Kultur. Er findet an ihr nur die energische Wendung auf die soziale und geistige Reform zu loben, die er aber nicht auf mystische Ideen, sondern auf den klar erkennbaren naturgesetzlichen Gang der Dinge begrün-

det sehen will [197]). Erst an diesem Punkte will er sich mit ihr vereinigen. In der Tat baut der in ihm steckende Enthusiast auf sein vermeintlich völlig seinswissenschaftlich und naturalistisch begründetes Reihengesetz, zu dessen Ergebnissen natürlich auch der Determinismus gehört, dann doch das Programm einer diese Erkenntnisse verwertenden Zukunftsgestaltung auf, indem, wie so oft, die seinswissenschaftliche Gesetzeserkenntnis plötzlich umschlägt in wertwissenschaftliche Zukunftsgestaltung. Die Erkenntnis der aus zahllosen Vergleichen geschöpften Naturgesetze dient, wie schon bei Hume, nur sehr viel durchgreifender und enthusiastischer, der Gestaltung und Bearbeitung der Natur, ermöglicht Voraussicht und Berechnung und damit Beherrschung und Gestaltung. Ueber die Begründung der hierbei leitenden Werturteile macht er sich wenig Sorgen. Auch sie soll der positiven Wissenschaft, d. h. einer auf die Ver-

---

[197]) S. in der für diese Dinge wichtigsten Schrift Mémoire sur la science de l'homme, Oeuvres de St. S. et d'Enfantin Bd. 40 S. 299 die interessante Apostrophe: »Nous nous addressons ensuite à la secte allemande et nous lui disons: Vous avez bien raison d'enseigner qu'il est grand temps pour l'esprit humain de considérer les choses à priori; vous avez bien raison de tonner dans vos chaires philosophiques contre la manie scientifique anglo-française de chasser continuellement, d'emplir le gardemanger de gibier et de ne jamais se mettre à table. Vous avez bien raison de prêcher qu' il faut une théorie générale et que c'est seulement sous son rapport philosophique que la science est directement utile à la société etc. Mais vous avez grand tort quand vous voulez donner pour base à notre philosophie l'idee d'une cause animée: ce n'est plus l'idèe de Dieu qui doit lier les conceptions des savants, c'est l'idée de la gravitation considerée comme loi de Dieu.« Die Gravitation ist hierbei Symbol für die Reihenbildung überhaupt, die auf observation des faits und coordination des faits beruht. — Man sehe auch den Aufsatz von Windelband, Fichte et Comte, Comptes rendus du 2 me Congrès de Philosophie, Genève 1904; doch ist hier das Miß- und Unverständnis gegenüber den Deutschen zu wenig betont; im übrigen ist bei den Annäherungen Comtes und St. Simons an die Dialektik mit Recht vor allem Fichte hervorgehoben, der das Utopisch-Prophetische und den unendlichen Prozeß festhält, mit ihm das Moralisieren und die Freiheit. Das ist den Franzosen bei allem Determinismus viel verständlicher als Hegels vermeintliche Vergötterung des Erfolges, worüber Fouillée, Esquisse d'une psychologie des peuples Européens[4] 1903 S. 280 u. 288. S. 278 die gleichen Klagen über den mystischen Charakter der deutschen Philosophie von Jakob Böhme bis Hegel und Schopenhauer.

gleichung der Tatsachen begründeten empiristischen und darum utilitaristischen Ethik entnommen werden, die das physische und moralische Glück der zahlreichsten und bisher ärmsten Klasse bewirken soll. Diese Ethik fällt ihm schließlich zusammen mit dem von Kult und Dogma befreiten, verwirtschaftlichten und verwissenschaftlichten Christentum, dessen im Mittelalter bewährte geistige Organisationskraft in die neue positive Zeit herübergenommen werden muß. Darin erkennt er seinen Unterschied von Voltaire und dem achtzehnten Jahrhundert. Es ist der Nouveau Christianisme, aufgepfropft auf einen naturalistischen Determinismus; nicht wie bei Comte der organisierte Katholizismus, sondern das enthusiastische Urchristentum. Und von da aus geht das mit Naturwissenschaft so tief befrachtete Schiff mit vollen Segeln in die Utopie, von der bei der Erwähnung seines Namens meistens allein die Rede ist.

Es ist eine eigentümliche Aehnlichkeit und Gegensätzlichkeit zugleich, die hier gegenüber den deutschen Romantikern und Organologen obwaltet. Mit ihnen wird die Zeit des Individualismus und sozialen Atomismus sowie der äußerlich zentralistischen Staatskonstruktion verdammt und Christentum und Mittelalter gepriesen. Man will zu einer Erneuerung der organischen Gesellschaftsauffassung. Aber im Unterschiede von ihnen wird die moderne naturwissenschaftliche, mathematisch-rationale und empirisch-induktive Wissenschaft samt der entsprechenden Technik und Wirtschaft als der große Fortschritt der Welt behauptet. Nicht am Mechanismus und Atomismus des 18. Jahrhunderts lag der Fehler, sondern an der darauf aufgebauten Metaphysik und den ihr entsprechenden egoistischen Gesinnungsfehlern. Der Franzose will die reine Welt der neuen Synthese schaffen, nicht eine alte Welt erneuern oder wenigstens als Ideal behandeln. Das ist ein Unterschied des historischen Denkens und der universalgeschichtlichen Auffassung auf beiden Seiten, der von größter Bedeutung ist. Dies anglo-französische Denken setzt das 18. Jahrhundert fort und will nur seine sekundären Fehler überwinden, die in der falschen Metaphysik liegen. Gerade nüchterne Tatsachenforschung über die soziale Welt und Naturerkenntnis bringt die auch ihr ersehnte neue Kultursynthese.

Die großen französischen Historiker der dreißiger und vierziger Jahre stehen bereits stark unter dem Einfluß dieser soziologischen Gedanken. Augustin Thierry, der um seiner Liebe zum Lokalkolorit und um seiner Anlehnung an Walter Scott willen gerne als Romantiker bezeichnet wird, war eine Zeitlang St. Simons Adoptivsohn und hat vor allem die Klassen- und Rassenkämpfe als Hebel der Historie betrachtet. Soweit Michelet ein Schüler Thierrys war, ist auch er diesen Einflüssen zuzurechnen; er hat andrerseits durch Cousin starke Beziehungen zur deutschen Historie gehabt und Vico übersetzt. Seine Einführung in die Universalgeschichte 1831 ist dann freilich wesentlich ein Hymnus auf Frankreich als den Träger des Freiheitsevangeliums. Aber auch Guizot ist durch und durch soziologisch geschult. Seine »Betrachtungen zur allgemeinen Kulturgeschichte« 1828 sind ein Meisterstück soziologischer Analyse. Aber mit dem Reformprogramm St. Simons hatten diese Historiker nichts zu tun. Das verfiel einer immer leidenschaftlicher werdenden und sich vielfach spaltenden Sekte [198]).

Die dauernde Wirkung hat daher in Wahrheit nicht St. Simons' Utopie, sondern seine Geschichtstheorie gehabt, die ja auch trotz aller in Anspruch genommenen Neuheit nur die folgerichtige Anwendung des westeuropäischen Denkens auf die mit der Revolution wieder in den Vordergrund tretende Geschichte war. Sie ist zu einer weltweiten Wirkung gekommen durch seinen Schüler Auguste Comte, den großen französischen Denker, der die mit Locke und Hume begonnene Entwicklung abschließt, sie viel durchgreifender als St. Simon mit dem Geiste französischer Generalisierung und Logik durchsetzt und mit alledem dem deutschen Denken von Leibniz bis Hegel als der eigentlichste Gegenspieler gegenübersteht. Damit kommt die Sache nun allerdings zur Klarheit. Comte setzt — um an die allgemeinen philosophischen Grundlagen nur zu erinnern — genau wie sein Lehrer den anglo-französischen Empirismus mit strengster Abweisung aller Metaphysik, aller Fragen nach der inneren Natur und dem inneren Zusammenhang der Vorgänge,

[198]) S. Gooch, History etc. und Lorenz Stein, Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich, 1842; Neuausgabe in der letzten Form u. d. T. Gesch. d. sozialen Bewegung in Frankreich, 1921, mit Einleitung von G. Salomon.

voraus. Wenn er die Mathematik, die zahlenmäßige Bestimmung der Verhältnisse, die statische Meßbarkeit und Analysierbarkeit des Körpers wie die dynamische oder mechanische Berechenbarkeit seiner Bewegung als allgemeingültig für alles Wirkliche und bei den komplizierten organischen und sozialen Erscheinungen nur wegen der Vielheit und Beweglichkeit der Elemente undurchführbar betrachtet, so ist dieser grundlegende mathematische Geist doch nur die Form der Verbindung beobachteter Tatsachen, eine die Meßbarkeit ermöglichende Konvention, aber ohne jede metaphysische Bedeutung für einen inneren Zusammenhang und eine innere Vernünftigkeit des Wirklichen. Es zeigt aber freilich andererseits ebenso scharf den allbeherrschenden zerteilenden und klassifizierenden, Hegelsch gesprochen abstrakten und reflexionsmäßigen, Sinn seines ganzen Denkens. Dieses hat eben deshalb seinen Schwerpunkt in den Einzelwissenschaften und deren möglichster Erhebung zur »positiven«, auf Beobachtung und Erfahrung begründeten und das alles nach festen Regeln ordnenden Wissenschaft. Aber dieser Positivismus der Einzelwissenschaften soll zugleich Philosophie werden und den Forderungen des Cartesianischen Logizismus genügen. Das geschieht, indem von den Einzelwissenschaften auf die ihnen allen zugrunde liegende Methode zurückgegangen wird. Die Philosophie wird zur Logik der Einzelwissenschaften, und da diese Logik grundsätzlich die naturwissenschaftliche ist, zur Lehre von den verschiedenen Besonderungen der einen und allgemeinen naturwissenschaftlichen Methode auf den verschiedenen Gebieten, wobei nicht bloß die gegenseitige Besonderung, sondern auch die gegenseitige Beziehung und Voraussetzung, der Aufstieg von der allgemeinsten zur kompliziertesten Wissenschaft, in Betracht kommt. So wird die Logik zur berühmten Hierarchie der positiven Wissenschaften, die in Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie und Biologie bereits die Wirrsale der theologischen und metaphysischen Zeit ziemlich abgestreift hat, aber in der Geschichte noch mit den verwirrenden Resten der beiden abgelaufenen Perioden schwer zu kämpfen hat. Sie gilt es daher vor allem von diesen Resten zu befreien; denn ihr heutiger Zustand ist das Haupthindernis einer durchgeführten positiven oder naturwissenschaftlichen Philosophie. Sie ist das Paradies oder Asyl der Romantiker, Theologen,

Phantasten, Konstrukteure, Schöngeister und Pathetiker geblieben, und sie der Wissenschaft zu erobern, ist die Aufgabe der ihrer Vollendung zustrebenden Philosophie. Das ist um so notwendiger als sie gleichzeitig sowohl logisch als teleologisch den Höhe- und Einheitspunkt bildet: logisch, weil sie, alle anderen Wissenschaften voraussetzend, den kompliziertesten und alle Methoden vereinigenden Schlußpunkt der Hierarchie darstellt; teleologisch, weil alles Wissen trotz zunächst bestehender rein theoretischer Aufgaben doch seinen Sinn lediglich in den Leistungen für das Leben hat und eben deshalb die Voraussetzung für die idealgemäße Gesellschaft und in letzter Linie der zu einer Einheitsgesellschaft vereinigten Menschheit ist. Damit ist auch er bei der synthetischen oder Universalgeschichte angelangt, die ihn im Grunde allein interessiert. Es ist auch hier der rasche Umsprung von einer rein intellektualistisch-reflexionsmäßigen Theorie in eine enthusiastische Praxis, den allerdings Comte durch Zwischenschiebung der Ingenieure, Techniker und Organisatoren als der Träger einer besonderen vermittelnden Wissenschaft zu mildern, aber ganz und gar nicht durch einen inneren Zusammenhang von Sein und Wert zu erleuchten sucht. Eben deshalb ist er auch gezwungen, die Maßstäbe jener praktischen Gestaltung einer rein erfahrungsmäßig auf die Einsicht in den Nutzen für das Gesamtwohl begründeten Ethik zu entnehmen, die keinerlei innere und kosmische Vernunftnotwendigkeit besitzt; das wäre ja ein Rückfall in Metaphysik, Mystik und Apriorismus. So kommt es zu dem Anschluß an Bentham, an die lediglich subjektiv empfundene Nützlichkeit, was Comte gerne auf die affektive Seite des Geistes zurückführt und im Laufe der Zeit immer mehr gegen die bloß intellektive in den Vordergrund rückt. Die Gesamtphilosophie Comtes ist also eine reine positiv-empirische Logik der Ordnung ermittelter Tatsachen, ohne jede Rücksicht auf die Erkenntnistheorie und den in ihr vorliegenden Zwang, auf das Verhältnis von Denken und Sein, somit schließlich immer auf metaphysische Fragen, zurückzugehen. Für Comte gibt es keine Erkenntnistheorie, die vielmehr, soweit verständlich, mit der Physiologie zusammenfällt und, soweit damit nicht erklärt, dem Bereich des Unerkennbaren angehört. Auch die Psychologie spielt keine Rolle bei ihm und erfordert keine Deutung der historischen Tatsachen aus

tieferen und allgemeineren seelischen Strukturzusammenhängen [199]). Für Comte gibt es daher auch keine eigentümliche geistige Dynamik, sondern ist Dynamik und Mechanik identisch, wie denn die Grundbegriffe von Statik und Dynamik bereits in der Mathematik entscheidend erörtert werden. Er vertraut sich rein dem beobachteten naturnotwendigen Gang der Dinge an. Immerhin haben dann die den Fortschrittsglauben erschütternden Erfahrungen von 1848 und die Johannestriebe seiner Altersliebe auch Comte zu einer enthusiastisch-mystischen Denkweise geführt, zu der Unterbauung der gesellschaftlichen Organisation mit einer Vergöttlichung der menschlichen Vernunft, die in der toten Welt als der einzige Gott, als die mystische Kraft des menschlichen Gattungsbewußtseins und seiner Selbstorganisation, Ehrfurcht und Glaube heischend dasteht und zu einem dem Katholizismus sehr äußerlich nachgebildeten kirchlichen Kult der Selbstanbetung der Menschheit führt. So bedeutsam diese Selbstberichtigung als Gefühl für die Mängel des ganzen Systems und als Beweis für die im Grunde ethische und sogar religiöse Tendenz dieses reinen Empirikers und Intellektualisten ist, so bedeutungslos war und ist sie für die Hauptwirkung: die aus diesem System entspringende Auffassung und Behandlung der Geschichte.

Von diesen Voraussetzungen aus ist die neue zu so großen Triumphen bestimmte Geschichtsanschauung streng bestimmt. Sie ist naturgemäß »Soziologie« [200]), Theorie vom Wesen der Ge-

[199]) Ueber diese Ausschaltung von Erkenntnistheorie und Psychologie und den Anschluß an Galls Phrenologie s. Dilthey, Einl. in die Geisteswissenschaften, S. 132—134. Die Aehnlichkeit seiner Theorie mit Hobbes hebt Comte selbst hervor s. Dilthey WW II 373, wo überhaupt die Vorläufer-Rolle von Hobbes ausführlich erörtert ist. Einheit und Zusammenhang des »anglo-französischen Denkens« wird hier sehr deutlich sichtbar.

[200]) Comte führt ausdrücklich das neue Wort ein IV 132 als gleichbedeutend mit physique sociale, als partie complémentaire de la philosophie naturelle qui se rapporte à l'étude positive de l'ensemble des loix fondamentales propres aux phénomènes sociaux. Die letzteren sind also keine psychologischen, sondern eben sozial-physikalische. Erkenntnistheorie und Psychologie sind bei Comte als nicht zum Reich der positiven Tatsachen gehörend ausgeschlossen, wie auch Fouillée, Mouvement positiviste S. 8 hervorhebt. An die Stelle der Psychologie treten die »soziologischen Tatsachen« oder Phänomene, derenFeststellung kein Problem ist. »Verstehen« und »Einfühlen« oder »Deuten« machen keine

sellschaft, die mit der Familie und ihren physiologisch bestimmten Gemeinsamkeiten beginnt, zur Horde und von da zum militärisch-rechtlichen Staate und von diesem zu den nationalen Kulturgesellschaften und schließlich zu der endgültigen, aus dieser sich ergebenden Menschheitsgesellschaft aufsteigt. Stets steht die Gemeinschaft und ihre Entwicklung im Mittelpunkt. Es fehlt also dieser Auffassung der Geschichte weder an Größe und Weite, noch an Sinn für die besondere Eigentümlichkeit ihres Gebietes. Eben deshalb kann sie auch nicht einfach von der Physiologie her, die für Comte mit Biologie und Psychologie identisch ist, in Angriff genommen werden, sondern hat sie ihren eigenen Gegenstand und Methode, eben die empirisch zu konstatierenden soziologisch-geschichtlichen Tatsachen und Gesetze, die ganz einfach ein Reich neuer Tatsachen sind, wie es auch die Biologie gegenüber der Chemie ist. Aber bei all dieser konkreten Besonderheit ist doch auch sie wesentlich wissenschaftliche Theorie, für die die im gewöhnlichen Sinn so genannte Geschichte, d. h. die Feststellung und Erzählung der Tatsachen, nur als Material und dann wieder als Beispiel in Betracht kommt. Im Verhältnis zu dieser aus den Tatsachen abstrahierten Theorie, ist die darstellende Geschichte selber nur angewandte Wissenschaft und daher verhältnismäßig bedeutungslos. Die historische Theorie dagegen, die berühmte »histoire sans noms«, ist die Lehre von Bildungs- und Bewegungsgesetzen der Geschichte nebst einem allgemeinen Ueberblick über die Entwicklung vom theologisch-mystischen Stadium zum modernen positiv-rationalistischen. Das Individuelle und Empirische kommt nur, dann allerdings sehr exakt, als Material der Konstruktion in Betracht, hat also keinen Wert in sich selber. Glänzende Darsteller wie Taine mögen dann die Theorie auf die Einzeldarstellung anwenden und dabei den Glanz literarischer und individualisierender Kunst leuchten lassen; aber das ist für die Hauptsache sekundär, da der Gehalt der Geschichte nicht im Individuellen, sondern in dem aus den gesetzlichen Reihen erkennbaren und dadurch beherrschbaren Fortschritt zur positiven Periode liegt. Also im

---

Sorge und erfordern weder Psychologie noch Erkenntnistheorie noch Metaphysik. Das ist wichtig für später. Denn hier setzt die Kritik und Weiterführung Wundts und vor allem Diltheys Theorie des Verstehens und Deutens und die Abspaltung einer deutenden Psychologie von der erklärenden ein.

Grunde wieder die Behandlung der darstellenden Geschichte als Sammlung von Beispielen und als Gegenstand literarischer Kunst, während die eigentliche Geschichte sich auf die aus den Tatsachen destillierte Theorie der Geschichte zurückzieht, ein ganz ähnliches Verhältnis wie das zwischen theoretischer und angewandter Physik. Darin äußert sich die grundsätzliche Gleichgültigkeit einer solchen naturgesetzlichen Konstruktion von allgemeinen Gesetzen gegen das Individuelle, indes es bei Hegels analoger Unterscheidung zwischen Geschichtsphilosophie und Geschichtsdarstellung sich um einen viel engeren, ja wesentlichen Zusammenhang des Allgemeinen mit dem Individuellen handelt, indem jenes erst an diesem anschaulich wird und diese Anschauung den Sinn der Historie bildet. Bei Comte bezieht sich die konkrete Anschauung dagegen erst auf die aus der Gesetzeserkenntnis herauszugestaltende Zukunftsordnung. Eine Kontemplation des Allgemeinen im Individuellen hat überhaupt keinen Sinn in seinem System.

Die Frage ist also nach den Grundbegriffen und Ergebnissen dieser exakt und empirisch, nicht metaphysisch und intuitiv begründeten Theorie der Geschichte. Der Zentralbegriff ist natürlich auch hier der der Kulturgesellschaft, die als immer prinzipiell gleicher Einheitskörper des geschichtlichen Lebens betrachtet wird. Es handelt sich also um das Wesen dieser Gemeinschaftskörper und des sie bewirkenden sozialisierenden Prinzips sowie um die gesetzlichen Reihen ihrer Veränderungen, die ohne weiteres als stufenweiser Fortschritt geordnet werden. Das ist der Sinn der beiden bekannten Prinzipien der Statik und Dynamik der Gesellschaft, wobei wieder daran zu erinnern ist, daß für Comte beide Bezeichnungen der Mathematik entstammen und wie auf die sozialen Körper so nach auf alle anderen, astronomische, physikalische, chemische und physiologische, angewandt werden müssen [201]). Beides ist

[201]) So ausdrücklich IV, 167; aber auch schon 1, 18. Das ist überaus wichtig für den nicht historischen, sondern naturwissenschaftlichen Sinn dieser Ausdrücke. Sie gehen durch alle Wissenschaften hindurch, sind ein positives oder exaktes allgemeines Weltgesetz: »une distinction vraiment fondamentale, .. radicalement applicable, par sa nature, à des phénomènes quelconques et surtout à tous ceux que peuvent présenter les corps vivants .. L'état statique et dynamique de chaque sujet d'études positives«, wie Anatomie und Physiologie,

eng aufeinander bezogen. Aber es ist klar, daß im Grunde die Statik des umschriebenen und fixen Körpers überwiegt, wie in Comtes ganzer positiver Wissenschaft überhaupt: trotz der großen Ausdehnung, die der Darstellung der Dynamik oder Menschheitsentwicklung gegeben ist. In ihrem spezifisch soziologischen Verständnis entsprechen beide Kategorien überdies den aufeinander bezogenen Ideen der Ordnung und des Fortschrittes, wobei wiederum für den vor allem nach Ordnung strebenden und darin mit dem Katholizismus rivalisierenden Denker die Ordnung unzweifelhaft das wichtigere ist. Auch bleibt Comte trotz allem Drängen auf realistische Betrachtung aller Einzelgebilde aus ihrem jeweiligen Ort und Zusammenhang heraus bei dem fixen Aufklärungsideal eines allein vernunftgemäßen Idealzusammenhangs der sozialen Ordnung, das er nur nicht aus metaphysischen Ideen, sondern aus der realistischen Zusammenschau aller Bedingungen begründen möchte, das aber eben dadurch alle Vorstufen doch nur zu Vorformen des einzigen wirklich normalen Gesellschaftszustandes macht. Von der unendlichen Mannigfaltigkeit individueller Gebilde und des jedesmal ihnen eignenden Sinnes empfindet er nichts, weshalb das statische Prinzip oder Strukturprinzip der Gesellschaft unter nur verschiedenen historischen Formen für ihn doch jedesmal dasselbe ist und die Entwicklung oder Dynamik nur die allmähliche Reinigung oder Exakt- und Positiv-Werdung des statischen Prinzips bedeutet.

Es überwiegt also die Statik, und die Erklärung ist völlig verständlich, daß nach den ganzen Grundsätzen der positiven Methode zu beginnen sei mit dem »ensemble des lois purements statiques de l'organisme sociale«[202]). Schwieriger ist es, Methode und Aufgabe dieser Statik selbst zu bestimmen. Es kann hier in der Kürze nur gesagt werden, daß es der uns wohlbekannte Organismusgedanke in naturalistischer Form ist: eine Harmonie kausaler erklärbarer Einzelbezüge als relativ dauernde und kohärente Lebenseinheit. Es dreht sich im Grunde also alles um das Gesetz dieser relativen Harmonie oder um die Dominante des ganzen flimmernden Spieles unermeßlicher Rela-

Geometrie und Arithmetik in steter Wechselbeziehung. Damit ist der schärfste Gegensatz dieser Dynamik, die immer erst etwas zur Statik hinzukommendes ist, gegen die Hegelsche Dialektik ausgesprochen.

[202]) IV, 170.

tionen und damit um eine dieses ganze Gebiet beherrschende Tendenz zur Bildung eines »Ensemble«. Diese Tendenz stellt sich denn auch dar in der wissenschaftlichen Intelligenz und ihrer Verwendung im Dienst praktischer Natur- und Lebensbeherrschung, wobei diese Intelligenz zu den physiologischen Beschaffenheiten des Körpers und Gehirns in einem äußerlich festen, aber innerlich unbekannten Verhältnis der Abfolge, der Verfeinerung und Komplikation steht und allmählich über andere physiologische Anlagen der selbstischen und altruistischen Affekte die Führung gewinnt. Mit ihr erst treten wir in das neue Naturreich der Gesellschaft und Geschichte ein, das die anderen Naturreiche sämtlich voraussetzt, aber um ein neues gesetzlich zusammenhängendes Gebiet der Phänomene bereichert. Die Intelligenz ist also neben der gesteigerten Konnexität und Modifikabilität der Erscheinungen das Geheimnis des Ensemble, der Kern der überindividuellen und vorindividuellen organisierenden Kraft. Sie bewirkt nicht, aber sie beherrscht das Ensemble. Sie bewirkt die Uebereinstimmung der verschiedenen Intellekte in dem wissenschaftlichen oder pseudowissenschaftlichen Consensus jeder Stufe, sie fesselt durch Einsicht das Einzelinteresse an das Gesamtinteresse. Sie ist also mit der Soziabilität aufs engste verbunden, bedeutet Gemeingeist und Gemeininteresse, bestimmt schließlich Technik, Wirtschaft, Naturbeherrschung und Sitte, schafft die Herausdifferenzierung eines Standes geistiger Führer und die Arbeitsteilung überhaupt, organisiert Staat, Recht, Moral und Wissenschaft jeder Stufe. Sie macht dadurch von den zunächst vorgefundenen Naturgrundlagen unabhängig, ebenso wie von dem zunächst vorwaltenden Uebergewicht der Affekte; sie begründet insbesondere Tradition und Autorität, Führerschaft und Regierung, welchen Sachverhalt der ganz am Katholizismus geschulte Denker in endloser Wiederholung als die Korrelation von geistlicher und weltlicher Gewalt bezeichnet. Ja, in der grundlegenden Doppelseitigkeit aller Gesellschaft, Stiftung der Intelligenz und Zusammenhäufung engster praktischer Beziehungen zu sein, ist von Hause aus die Unterscheidung des pouvoir spirituel und pouvoir temporel begründet. Der entscheidende Gedanke der Statik ist also ein zusammengesetzter, eine Verbindung des rein empirisch-naturwissenschaftlich gesetzlich erfaßbaren Wechselspiels der zufälligen Wechselwirkungen

und gegenseitigen Anpassungen der lebenden Materie mit dem organisierenden, vereinheitlichenden und die praktischen Bedürfnisse befriedigenden Intellekt. Aus dem ersten stammt die Massierung der bestimmt beschaffenen und beeinflußten Gruppe überhaupt: also ein wesentlich mechanischer Gedanke, wenn auch bei der Verwickeltheit der Vorgänge die Mechanik selbst nicht entfernt ganz aufgedeckt werden kann. Aus dem zweiten stammt die Einheitlichkeit und Organisation, der Gemeingeist und Gesamtzweck, das Ueberindividuelle und Vorindividuelle, das sich durch Tradition und Organisation vererbt und in das jede Generation hineinwächst, um es langsam ihren Zwecken anzupassen. Alles ist also wenigstens prinzipiell leicht verständlich. Als Geheimnis bleibt im Grunde nur der Intellekt, das aber der Positivist hier weiter zu erklären nicht für nötig hält, wenn dem Intellekt nur erst die Abhängigkeit von Vorstufen, Milieu und Anpassungsmöglichkeiten nachgewiesen und er selbst auf die individuelle Normalvernunft im Kern eingeschränkt ist. So ist denn auch das Ziel des Gesellschaftskörpers in alledem nichts als die Indienststellung des positiv belehrten Intellekts in den Dienst des innerirdischen, physischen und moralischen Gesamtwohls. Da an diesem die einzelnen dann freilich nur nach Maßgabe ihres Ortes, ihrer Bedingungen und Eingliederungen in das Ganze Anteil haben können, kann das Gesamtwohl nur das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl sein.

Die organisierende Kraft des Intellekts wirkt nun freilich doch fast wie ein mystisches Prinzip und die von ihm dominierte »Soziabilität« ist gleichfalls etwas geheimnisvoll. Es wirken darin zweifellos katholisch-christliche Residuen, wie denn Comte dem Christentum ausdrücklich die Erkenntnis der geistigen Einheitsbegründung und geistigen Führung der Gesellschaft als welthistorische Leistung zugesprochen hat, aber auch Anklänge an Aristoteles, Leibniz und an die deutsche historische Rechtsschule, welche letzteren beiden Comte mehrmals mit hohem Lobe nennt [203]). In diesem Zusammenhang kann er auch gerade-

[203]) Mill (WW deutsch Leipzig 1874 IX 62) erklärt in seinem Aufsatz »Comte und der Posit.« die Statik für Dichtung, halb katholisch und über Aristoteles nicht hinausgekommen. In der Tat haben Comtes Nachfolger insbesondere die Statik d. h. das Strukturprinzip und die hierbei zusammenwirkenden Kausalitäten immer feiner durchzuarbeiten gesucht und eine Klassifikation

zu sagen, daß der Erkenntnisgegenstand der historisch-gesellschaftlichen wie der biologischen Wissenschaften in erster Linie das Allgemeine und Ueberindividuelle, im einzelnen nur sich Ausdrückende sei, um dann freilich sofort hinzuzusetzen, daß eben dieses Allgemeine dann in seine Einzelvorgänge aufgelöst und aus ihnen erklärt werden müsse, soweit es die ungeheure Kompliziertheit des Gegenstandes leidet. Es ist eben die Eigentümlichkeit der historisch-gesellschaftlichen Naturwissenschaft, mit einer Verwickeltheit der Vorgänge rechnen zu müssen, die dieses Gebiet von allen anderen unterscheidet und die historische Methode trotz allem zu einer besonderen Methode macht. Genug, daß die Möglichkeit der Darstellung des Zusammenhangs in empirischen Korrelations-Gesetzen darunter nicht leidet. Damit ist der positive Charakter erreicht und behauptet. Alles Individuelle und Besondere kommt gleichfalls nur auf Rechnung der unübersehbaren Verwickeltheit und ist dem normalen Zusammenhang gegenüber in Fällen besonders starker Abweichung als Krankheitserscheinung zu betrachten, die wie alle Pathologie die Normalstruktur erst recht erleuchtet. Ueberdies kommt das Individuelle doch nur in den noch wenig geregelten primitiven Verhältnissen häufiger vor und tritt es auf den Stufen des ausgebildeten Intellektes und der dementsprechend im Umfang erweiterten kultivierten Gesellschaft immer weniger zutage [204]).

Im übrigen ist die Analyse der Struktureinheiten und ihrer mannigfaltigen Kausalitäten von innen und von außen her außerordentlich fein und lehrreich und nach dieser Seite hin der allzu einheitlichen Hegelschen Erklärung aus einer bloßen, der inneren Bewegung des Weltgeistes entspringenden Individualisation

dieser Kausalitäten übernommen, die in Uebertragung des Comteschen Prinzips der Hierarchie der Wissenschaften vom Allgemeinen zum Konkreten geht und mit dem letztern auf das Problem des Individuellen stößt, s. Barth, Geschichtsphilos. 206—243; am bedeutendsten Lacombe, bei dem auch eine mehr psychologische als physikalische Anschauung eintritt.

[204]) Die gegenteilige Behauptung werden wir bei Wundt als entscheidend für die historische Methode und für die Scheidung von Völkerpsychologie und eigentlicher Geschichte finden, wobei Wundt zweifellos recht hat. Doch entspricht Comtes Behauptung der französischen »sociabilité«, wie sie Fouillée in seiner Esquisse schildert und der deutschen wie englischen Schätzung des Individuellen entgegenstellt; eine ähnliche Bemerkung Goethes bei Eckermann 14 IV 1824.

der Weltvernunft vielfach überlegen. Der Realismus, der die Abhängigkeiten von sehr materiellen und zufälligen Dingen aufsucht, ist, ähnlich wie bei dem sonst ganz andersartigen Marxistischen Denken, eine wirkliche Bereicherung der Historie, die auf die Einbettung der geistigen Entwicklung in die Naturbedingtheiten der Umgebung und der soziologischen Gesetze nicht verzichten kann und der das den beiden Wirklichkeitsreihen übergeordnete gemeinsame Gesetz eben gerade nicht bekannt ist. Diese in der Hegelschen Gottesidee und der Hegelschen Naturphilosophie sich ausdrückende großartige, aber übermenschliche Illusion ist durch den Positivismus zerstört.

Die Hinweise auf die Entsprechung der Ensembles zu der jeweiligen Stufe der Ausbildung des Intellekts weisen nun aber bereits auf das zweite hin: die Dynamik der Entwicklung. Damit erst kommen wir zu dem Problem der Universalgeschichte. Es beherrscht durchaus das Denken Comtes, soweit es ethisch und zukunftsmäßig gerichtet ist. Aber es ist eben deshalb nur sehr dürftig aus der Historie der Einzelkreise oder der »Statik« heraus entwickelt. Unter ethischem Impuls zieht die Dynamik vielmehr sofort die Siebenmeilenstiefel der Welt- und Menschheitsgeschichte an und bestimmt im Grunde nur die drei Stufen, denen die zunächst vielfach verschiedenen Gesellschaftskörper angehören und auf deren letzter erst sie gemäß der Einheitstendenz des Intellekts zur ungeteilten Menschheitsgemeinschaft zusammenwachsen. Es steht nicht so wie bei der Dialektik, daß der einzelne Gesellschaftskörper selbst aus der Bewegung als Konkretion und Individualisation der Weltvernunft hervorginge und daß daher aus den in ihm eingeschlossenen Bewegungen sich die Gesamtbewegung konstruieren ließe, wobei das statische Moment lediglich durch den Begriff der in allen identischen Weltvernunft dargestellt würde. Bei Comte liegt vielmehr das statische Moment in dem jeweils erreichten, fixen und fertigen Stand der organisierenden Intelligenz als einer Leistung übereinstimmender Subjekte, die überdies durch tausend materielle Wechselwirkungen verbunden sind: und es muß der Grund erst gesucht werden, der es bei einem solchen einmal gestifteten Ensemble nicht bewenden läßt, sowie die Reihe, in welcher die Veränderungen der Körper sich in der Menschheitsentwicklung aufeinanderfolgen. An sich würden, wie bei der deutschen Organo-

logie, nur Parallelisierung und Vergleichung der sozialen Körper aus der Statik hervorgehen. Der Auftrieb, der bei Comte von den primitiven Sozialkörpern zu den höher organisierten und schließlich zur Vereinigung aller in der Menschheitsgesellschaft führt, muß erst ganz besonders aufgesucht und begründet werden. Es ist zunächst in der Schwäche der menschlichen Intelligenz begründet, daß sie anfangs nur das Einfachste, Allgemeinste, Nächstliegende und Praktisch-Notwendigste zu erfassen imstande ist, alles andere vom Allein-Bekannten, dem eigenen Selbst, aus anthropomorphisch, phantastisch und willkürlich deutet, in diese Phantasien und Dichtungen ihre sonst unverwirklichbaren Wünsche hineinnimmt und bei dem derart gefundenen pseudowissenschaftlichen Stande möglichst beharrt. Aus dieser Schwäche ergibt sich aber der Kampf der Trägheit und der Affekte mit dem in diesen Dichtungen versteckten und durch steigende Bedürfnisse oder zufällige Nöte herausgelockten Intellekt. Die Folge all dieser Verhältnisse ist doch nur zunächst die Verlangsamung der Bewegungen des Intellekts, der erst in theologischen oder religiösen Phantasien und Anthromorphismen festgehalten bleibt und dann von hier aus, vor allem im mittelalterlichen Katholizismus, die Gesellschaft immerhin großartig und wirksam organisiert. Dann zerstört er durch Kritik und Verwandlung der Theologie in Metaphysik die Religion, ersetzt sie durch Hypothesen und Aprioritäten und zersetzt durch den dazu gehörigen Grundsatz der Gewissensfreiheit die Gesellschaft anarchistisch und revolutionär. Schließlich und endgültig bewirkt er, indem er positiv und exakt wird, die geistige Einheit aller in der nun reinen und darum alle bezwingenden Wissenschaft und bringt von dieser aus wieder eine durchgreifende Einheit der Gesellschaft hervor bis zur Umfassung der ganzen Menschheit in einer Wissenschaft und einer Organisation zugleich. Es ist das berühmte Drei-Stadiengesetz in seiner vollen Ausführung [205]).

[205]) Neben diesem Entwicklungsgesetz der drei Stadien geht allerdings ein zweites, das der Entwicklung des Intellekts durch die sechs Stadien der Hierarchie der Wissenschaften hindurch, die für Comte sowohl ein zeitloses Prinzip der logischen Aufeinanderbeziehung des Wissens ist als ein zeitliches Gesetz der Entwicklung des Wissens in der Gattung und beim Einzelnen. Beide Prinzipien sind nicht miteinander ausgeglichen, und das Drei-Stadiengesetz herrscht bei weitem vor. Man kann sie ausgleichen, insofern das letztere die prinzipielle

Ein solches Gesetz betrifft natürlich zunächst nur die Menschheit im ganzen, ist also durch und durch universalhistorisch gerichtet. Erst nachträglich kann es, nachdem es derart im großen erkannt ist, auch auf die Veränderungen innerhalb der einzelnen Gruppen angewendet werden, für deren Verständnis dieses Gesetz bei Comte stets das unumgängliche philosophische Apriori bildet. Dann erscheinen auch sie als von den Kämpfen und Spannungen des Intellekts durchwirkt und schreiten vermöge dieser innerstatischen Bewegung von Form zu Form fort durch alle Stadien hindurch bis zum letzten, in dem sie sich in der Menschheit auflösen. Ueberall erzeugt der Intellekt Gegensätze praktischer und theoretischer Natur, deren Lösung dann sein eigener Fortschritt und damit die allmähliche Umwandlung der jeweiligen Gesellschaft ist. So wird schließlich die allgemeine universale Bewegung an die besondere der Einzelkreise angeknüpft.

Damit ist freilich trotz aller Gegensätze eine starke Annäherung an die Dialektik im großen und im kleinen gegeben. Das Drei-Stadiengesetz beruht offenbar auf der grundlegenden Einheit von Sein und Zweck, auf dem Enthaltensein des Zweckes schon im Anfang selbst und auf der Identität des in allen Formen und Gegensätzen immer gleichen Grundstrebens des Intellekts, ja geradezu auf der Verwendung der Gegensätze selbst, die aus dem Aufstreben des Intellekts entstehen, als Hebel und Mittel seiner Durchsetzung, Vereinheitlichung und Allherrschaft. Der Intellekt geht in dem Widerspruch seiner beiden Schöpfungen, Kritik und Gemeingeist, auseinander und schafft im positiven Zeitalter die Synthese beider aus den Wirren des revolutionären und metaphysischen Zeitalters heraus. Und wenn das vom Großen und Ganzen gilt, so gilt es auch innerhalb der Einzelgruppen, deren geistiger Gehalt jedesmal intellektuelle und praktische Widersprüche enthält, in deren Lösung der Intellekt langsam und unter vielen Hemmungen sowie unter ständiger Ein-

Herrschaft des Intellekts über das Ganze der Kultur, das andere die eigene innere Entwicklung des Intellekts bedeutet, sobald er sich mit dem Beginn der positiven Wissenschaft über sich selbst klar wird. Die Hauptsache aber ist, daß beide »Gesetze« logisch und teleologisch verstandene Auftriebe, logische und nicht einfach kausal zu beobachtende Dynamik sind; vgl. Barth, Geschichtsphilos. S. 207 f.

wirkung äußerer Verhältnisse vorwärtsgetrieben wird. Auch hier bewegt sich alles im Dreitakt wie bei Hegel, und es ist mit Hilfe dieses Mittels eine zwar andersartige, aber nicht minder feine und eindringende Analyse der historischen Gebilde geleistet. Die Erkenntnis der primitiven Zeiten und des Mittelalters ist von Comte ganz außerordentlich gefördert worden; seine Analyse der gegenwärtigen moralischen, intellektuellen und sozialen Krise ist geradezu ein Meisterstück. Erst unter dem Hauche dieser Dialektik beleben sich bei Comte die zunächst durch physiologische, anthropogeographische und materielle Ursachen zusammengehäuften Gruppen zu lebendiger Einheit und verständlicher Bewegung. Die Frage liegt daher nahe, ob dieser Anklang an die Dialektik nur dem historischen Feingefühl und Instinkt verdankt wird, die beide Comte trotz aller Abstraktion und aller Naturgesetze unzweifelhaft in hohem Maße besaß, oder einem irgendwie vermittelten Einfluß der deutschen Historik. Das letztere ist mehr als wahrscheinlich, wie seine ausdrückliche Beziehung auf die Kontinuitätsidee des »großen« Leibniz und seine Hochschätzung der deutschen Rechtsschule beweist [206]).

[206]) Leibniz ist ihm neben Baco und Descartes überhaupt der grundlegende Philosoph der Neuzeit IV, 192, 359, 368. Die dem Idealismus und der Dialektik nahestehenden Denker sind ihm keineswegs unbekannt. In der sehr persönlichen Vorrede des 6. Bandes erklärt er zwar, weder Vico, noch Kant, noch Herder, noch Hegel in irgendeiner Sprache gelesen zu haben; er kenne deren Werke nur durch Zitate und sehr ungenügende Auszüge. Das genügt aber auch völlig für eine derartige prinzipwidrige Heranziehung der Teleologie und der Dialektik. Ueberdies empfand er doch die Anziehung stark genug, um noch im Alter deutsch lernen zu wollen und die »notwendigen Beziehungen seiner neuen geistigen Einheit zu den systematischen Bestrebungen der hauptsächlichsten deutschen Schulen besser zu würdigen«. Ueber Deutschland ist sein Urteil im übrigen das des anglo-französischen Empirismus überhaupt, ein »nebelhafter Pantheismus«, der nur ein mit gelehrtem Apparat ausgestatteter Fetischismus sei V 22. Die Annäherungen an die Formeln der Dialektik sind übrigens mitunter handgreiflich, wenn Statik und Dynamik, Ordnung und Fortschritt als im Grunde identisch und nur als »deux aspects nécessairement inséparables d'un même principe« erklärt werden. »Le véritable esprit scientifique représente toujours les conditions de la liaison et celles de l'avancement comme originairement identiques IV 6«. Eben deshalb lösen sich die Fortschrittsstufen nicht einfach in bloßer Folge ab, sondern geht jeder Fortschritt aus notwendigen Antagonismen hervor IV 19 f V 16. Die endgültige Synthese

Aber diese Annäherung ist bei Comte doch nur eine sehr bedingte, wie sie denn ja auch in der Tat dem Geiste des Positivismus widerspricht. Das zeigt sich schon an dem Punkte, wo Comte der Dialektik am allernächsten steht, bei dem Satze von der Enthaltenheit der Grundtendenzen des Geistes oder Intellektes schon im Anfang und bei der Herleitung der zentralen Bewegung aus dem Gesetze dieses Geistes. Denn nicht nur ist Comtes Geist eben nicht der Weltgeist, sondern rein und ausschließlich der Geist einzelner anthropologischer Subjekte. Dieser Geist ist ebenso rein und ausschließlich bloßer Intellekt, formales Vermögen der Erkenntnis von empirischen Gesetzen im Dienst praktischer Lebenszwecke, völlig leer, ohne eigene Tiefe und Gehalt in Religion, Kunst, Staatlichkeit und individueller Persönlichkeit, darum am Anfang theologischer Aberglaube und am Ende Nützlichkeitsprinzip. Er hat keine Bewegung, die aus seinem inneren Gehalte flösse, sondern nur eine solche, die aus dem Generalisationsbedürfnis und aus der praktischen Anreizung von außen her folgt; Comte muß sogar die eigentliche Hauptleistung des religiösen Zeitalters, die organisierende Kraft des Katholizismus oder Christentums dem Abstieg der Religion, dem bereits hier eingetretenen Uebergewicht des wissenschaftlich-metaphysischen Elementes, zuschreiben, da er ein religiöses selbständiges Lebenselement für sich überhaupt nicht kennt, übrigens so wenig wie ein künstlerisches. So gut beobachtet daher auch das Gesetz der spezifischen Entwicklung des Intellekts ist, es ist nur das Gesetz der Entwicklung zu den positiven Naturwissenschaften unter Aus-

ist eine inévitable conciliation finale IV 6, aber diese Synthese vollendet nur, was im Keim des Anfangs lag, »suivant notre grand aphorisme sur la préexitence nécessaire, sous forme plus ou moins latente, de toute disposition vraiment fondamentale, en un état quelconque de l'humanité« V 54. — Die Nachfolger Comtes haben das Drei-Stadiengesetz aus eben diesen Gründen verworfen, die »Entwicklung« lieber auf den Sondersträngen der einzelnen die Gesellschaft konstituierenden Elemente aufgesucht und über den Gedanken einer allgemeinen und einheitlichen Wertsteigerung skeptisch gedacht, auch die Maßstäbe einer solchen Wertbeurteilung unsicher gefunden; s. Barth S. 206 bis 243; Mill dagegen a. a. O. 75 bewundert vor allem dieses Gesetz und die auf ihm beruhende Konstruktion des welthistorischen Prozesses, hält aber den Comteschen Fortschrittsglauben für eine bloß moralische Ueberzeugung S. 71 und lehnt seine Utopie als »Pedantokratie« ab.

scheidung aller weiteren Entwicklungstriebe und -ziele und unter Leugnung jeder metaphysischen Tiefe und Einheit, in der diese verschiedenen Gehalte verbunden wären. Aber der Anklang an die Dialektik verschwindet noch mehr, sowie man die Methode der Feststellung aller dieser Gesetze ins Auge faßt. Sie sind dann auf einmal nicht mehr aus dem Wesen und der Selbstanschauung des Geistes hergeleitet, sondern aus rein empirischer »Koordination« bestehender Tatsachen. Es soll keine Entwicklungsdialektik sein, sondern ein durch Abstraktion festgestelltes Naturgesetz der Reihenbildungen in den Handlungen des Intellekts. Freilich kann die Menschheitsentwicklung mit nichts verglichen werden und also auch nicht durch Vergleichung als Naturgesetz aus einer Mehrzahl von Fällen festgestellt werden. Aber hier hilft sich Comte durch den Kunstgriff, daß er die Menschheitsentwicklung in verschiedene speziellere Teilentwicklungen auf dem Gebiete der Wissenschaft, der Industrie, der Gesellschaftsbildung usw. zerlegt und nun aus der vermeintlich beobachteten Gleichläufigkeit dieser Entwicklungen das fortschrittliche Gesetz des Ganzen exakt abstrahiert, ein Kunstgriff, der in Wahrheit freilich sich rasch als solcher enthüllt, wenn man bedenkt, daß das führende und ordnende Prinzip auf all diesen Gebieten eben immer wieder der Intellekt ist und es sich hier überall nur um die Teleologie und Kontinuierlichkeit des in alledem sich durchsetzenden, überall einen und selbigen Intellekts handelt. In Wahrheit ist hierbei die Teleologie des hoch bewunderten Bossuet auch für Comte maßgebend und nur in die Sprache der immanenten Kontinuierlichkeit und in den Sinn eines intellektualistischen und industriellen Weltzweckes statt der Vorsehung und der ewigen Seligkeit übersetzt. Aber je deutlicher das wird, um so mehr werden dann sofort wieder die Konsequenzen abgebrochen. Es soll die Reihenbildung rein auf Verallgemeinerung mit Hilfe der Vergleichung beruhen und nicht auf dem ihr innewohnenden Auftrieb des Endzweckes. Es sollen die Naturgesetze der korrelativen und kontinuierlichen Veränderung rein faktische und aus der Erfahrung festzustellende Gesetze sein, die nicht a priori aus dem Wesen des Geistes verstanden werden können und die daher gegen die Erreichung des Menschheitszweckes so gleichgültig sind, daß die höchste Weisheit in der tragischen Ergebung des Wissenden in die Weltgesetze besteht. Die Beziehung auf den

Zweck soll daher beileibe keine metaphysische, sondern lediglich eine subjektiv-anthropologische sein, indem die steigende Modifikabilität und Verwickeltheit der Zusammenhänge dem zwecksetzenden Intellekt rein aus sich heraus eine steigende Anpassung und Benutzung gestattet, aber diese freilich immer noch in sehr engen Grenzen des naturgesetzlich Möglichen hält. Es gibt ferner bei der Untertänigkeit alles historischen Geschehens unter diese Gesetze im Grunde nur eine völlige Notwendigkeit und Gleichwertigkeit aller jeweils an ihrem Ort entstehenden historischen Gebilde, die daher stets lediglich kausal und das heißt rein relativ und nie nach einem absoluten Maßstabe zu bewerten sind. Die steigende Anpassung und Vervollkommnung ist lediglich eine Erfahrungstatsache von übrigens beschränkter Geltung. Denn auch das höchste Ziel ist nur möglichste Anpassung an lediglich tatsächliche Verhältnisse, wobei dieses »möglichst« sich allerdings zum positivistischen Gesellschaftsideal auswächst. Das innere Wesen vollends der Vorgänge, der statischen Korrelation und der dynamischen Kontinuität, bleibt grundsätzlich völlig dunkel und unerkennbar, reines durch Betrachtung und Vergleich festzustellendes Faktum; und, was man aus dem Wesen der intellektuellen Bewegung nachgefühlt und begriffen zu haben glaubt, muß zu bloßen durch Beobachtung festgestellten Koexistenzen und Sukzessionen herabgesetzt werden. Daher gilt es diese Facta zu Gesetzen und Tendenzen zu ordnen, bei denen insbesondere das Individuelle nur als Verwickeltheit, Anomalie oder Störung niemals aber als unauflösbares Problem erscheint. Der grundlegende Relativismus der Erfassung aller Gebilde als jeweilig aus der Gesamtlage bestimmter ist also kein Individualismus, sondern lediglich naturalistischer Determinismus, welcher letztere freilich wiederum nicht metaphysisch zu verstehen ist. So kann es zu einer rein kausalen und abstrakten Theorie der Geschichte, zu einer »Histoire sans noms soit de personnes soit de peuples« kommen, die die Vorgänge lediglich in Formeln der Koordination und Sukzession beschreibt und konstruiert.

Die alledem zugrunde liegende B e o b a c h t u n g und V e r g l e i c h u n g selbst ist dabei für Comte zunächst und im allgemeinen kein Problem. Er ist Logiker und nicht Erkenntnistheoretiker. Aber auch als Logiker kann er sich doch nicht immer verbergen, daß die Auslese, Auffassung und Deutung der

Tatsachen selbst schon unter Voraussetzungen stehen und insofern die »Tatsachen« doch erst vom Denken selbst geschaffen werden. Er erkennt dann allerdings an, daß mitgebrachte und insofern apriorische Kategorien hierbei entscheidend sind. Aber er leitet diese Kategorien dann sofort von den der Historie vorgeordneten Wissenschaften, von Physik, Chemie und vor allem Physiologie her. Man muß die Anschauung von dem »Milieu« mitbringen, um die Tatsachen sofort an ihrem richtigen Ort und in ihrem richtigen Sinne zu sehen. Allein auch das reicht, wie Comte deutlich erkennt, nicht aus, um gerade das Wichtigste, die Korrelation und die Dynamik, zu erfassen. Das sind auch für ihn mitgebrachte Kategorien, die vom Begriff des Ensemble ausgehen und nicht von den Einzeltatsachen und die letzteren geradezu erst konstituieren. Insbesondere ist ihm das Drei-Stadiengesetz eine alles durchdringende und bestimmende Voraussetzung für die Erfassung der Tatsachen. In diesem »cercle vicieux« weiß er sich nur dadurch zu helfen, daß er es für die Besonderheit gerade der biologisch-historisch-soziologischen Forschung erklärt, vom Ensemble, wie er charakteristisch für Totalität zu sagen pflegt, auszugehen und dieses erst nachträglich aus den kleinsten Wechselwirkungen zu erklären. In der Erfassung des Ensemble betätigt sich eine Art provisorischer und genialer Spürsinn, der dann freilich durch die Auflösbarkeit des Ganzen in gesetzlich darstellbare Wechselwirkungen später bei einem höheren Stand der Wissenschaft auch seinerseits wird wirklich positiv werden müssen [207]).

[207]) IV 351 »le cercle radicalement vicieux, où l'esprit paraissait d'abord irrévocablement enchaîné, entre les deux nécessités opposées également im périeuses, d'observer préalablement pour parvenir à des conceptions convenab les, et de concevoir d'abord des théories quelconques pour entreprendre avec efficacité des observations suivies«. Ebenso IV 220 »Cette nécessité logique doit augmenter gravement l'immense difficulté fondamentale que présente déjà, par la nature du sujet,la première institution rationelle de la sociologie positive, où l'on est ainsi obligé, en quelque sorte, de créer simultanément les observations et les lois, vu leur indispensable connexité, qui constitue une sorte de cercle vicieux«! Es bleibt bei der recht unbefriedigenden Auflösung dieses Zirkels lediglich durch Hinweis auf die besondere Enge und Unlösbarkeit der Verwebungen der Lebensvorgänge IV 188. Diesen selben Zirkel hat auch die deutsche Geschichtsphilosophie gesehen, und auf der entgegengesetzten Lösung

Damit ist man nun aber doch wieder nahe an Hegels Unterscheidung einer dialektisch-konkreten und einer reflektierend-abstrakten Methode herangekommen, und ist die alleinige Geltung der letzteren erst einer fortgeschritteneren Zukunft zuge-

beruht in Wahrheit ihre Eigentümlichkeit. Hier hängt in der Tat das Hauptproblem. Der Parallelismus der Problemstellung und die Umgekehrtheit der Lösung zeigt sich weiterhin darin, daß bei Comte auch die Parallele zu Hegels Unterscheidung der Reflexionsphilosophie und der Dialektik vorhanden ist, indem Comte zwei Methoden, die vom Einfachen und Fixen und die vom Zusammengesetzten und Lebendig-Bewegten ausgehende, unterscheidet IV 188 f. und 237. Auf der ersteren beruht ihm die mathematisch geleitete Naturwissenschaft des Anorganischen, auf dem zweiten die nicht mehr mathematisch zu durchdringende Biologie und Geschichte. Aber trotz dieses Unterschieds hebt er den Gegensatz wieder auf, indem er die Unterschiede nur als die entgegengesetzten Pole einer identischen Methode auf eine gemeinsame Ebene der »invariable unité de la méthode positive fondamentale« projiciert, d. h. die grande modification logique, die in Biologie und Geschichte sichtbar wird und das Gefüge der Einheitsmethode zu sprengen droht, doch wieder auf die Reflexionslogik zurückführt, während Hegel umgekehrt für die letzte und tiefste Betrachtung auch die anorganische Natur der Dialektik unterwirft und die Reflexionslogik der gewöhnlich sog. Naturwissenschaft nur für etwas provisorisch und praktisch Bedeutsames, Künstlich-Abstraktes erklärt. Damit kommt man auf den letzten Kern des Unterschiedes, der in der verschiedenen Idee vom Wesen des Wissens und der Erkenntnis liegt: der bloße mathematische Notwendigkeits- und empirische Kausalitätsgedanke hier, die Einordnung desselben unter eine viel reichere Fülle grundlegender Einstellungen dort; der Monismus der kausalen Reihenbildung und des Satzes von Grund und Folge hier, der Monismus der coincidentia oppositorum dort. Auch bei Fouillée und Wundt ist die Grundeinstellung auf Mathematik, empirische Kausalität, Grund und Folgeprinzip, Descartes und Leibniz, sofern sie das Grund- und Folgeprinzip vertreten, gänzlich entscheidend; alles andere ist ihnen eben nicht Wissenschaft, sondern dualistischer, pluralistischer oder mystischer Mythus. Es ist kein Wunder, daß die um die historischen Methoden streitenden Historiker nur schwer bis in die letzten erkenntnistheoretisch-metaphysischen Tiefen dringen. — Uebrigens hat schon Malebranche erkannt, daß vom Boden des Mechanismus und Empirismus aus die innere Verknüpfung und Gemeinschaft des Wirkens bei Dingen und Seelen nicht verständlich ist, sondern ein Verstehen der Zusammenhänge nur »Verstehen in Gott« durch »Partizipation des endlichen am unendlichen Geiste« stattfinden könne. Die Mystik ist also kein anthropologisches Merkmal der Deutschen, sondern der letzte Punkt der Logik und Erkenntnistheorie.

wiesen. All das deutet auf tiefe innere Widersprüche, in die sich diese naturalistische Methode der Geschichte verwickelt. Sie geht hin und her zwischen äußerster Annäherung an die Dialektik und äußerster Annäherung an bloß empirische Generalisationen und Abstraktionen aus verbindungslosen Einzelheiten. So lange die Betonung des Intellekts und seines fortschrittlichen Auftriebes vorherrscht, nähern wir uns dem Hegelschen »Geiste«, der freilich zur bloß formalen Generalisationsfähigkeit und Beförderung der praktischen Lebensinteressen abgemagert ist, in Wahrheit aber doch eine Fülle von ethischem, wissenschaftlichem und künstlerischem Idealismus enthält. Sobald dagegen die Abhängigkeit des Intellekts von physiologischer Organisation, soziologischen Gesetzen, Milieu und Materie in den Blickpunkt tritt, erhalten wir die fatalistischen Reihenbildungen von Koexistenzen und Sukzessionen rein tatsächlich-notwendiger Art, aus deren Kreuzungen und Zusammenwirken sich menschlich-geschichtliche Zustände bilden wie Gesteinslagen oder Tier- und Pflanzenarten. Der letzte Grund dieser Widersprüche liegt in der schwankenden Auffassung des Intellekts, von dem wir das eine Mal lesen, daß er das führende und organisierende Prinzip des ganzen Prozesses sei, und das andere Mal, daß er der schwächste Teil des Gehirns sei und darum nur langsam, mühselig und unvollkommen sich den wechselnden Gesamtlagen anpassen könne. Das ist ein Zwiespalt, um den keine naturalistische Auffassung herumkommen kann, die sich nicht etwa dem metaphysischen Materialismus ergibt und damit den Geist überhaupt beseitigt. Denn die allgemeinen Begriffe, in denen der geistige Zusammenhang eines historischen Gebildes und die innere Dynamik seiner Wandelungen gefaßt werden können, sind nun einmal wesentlich andere als diejenigen, in denen sich die psychologischen, anthropogeographischen und soziologischen, den Naturgesetzen analogen Regelmäßigkeiten fassen lassen.

Das von all diesen Voraussetzungen aus bestimmte allgemein-theoretische Bild der Universal-Geschichte ist nun schließlich folgendes.

Die sozialkulturellen Strukturgebilde sind statisch als korrelativer Zusammenhang zahlloser und verschiedenster Bedingungen zu betrachten, der beherrscht ist vom Intellekt. Die Veränderungen der Umstände und die ihnen sich anpassende und zu-

gleich sein Generalisationsbedürfnis entfaltende Macht des Intellektes bewirken die Entwicklung, deren Gesetze sich daher aus solchen der Eigenbewegung des Intellekts und aus solchen seiner Beziehung auf Veränderungen der Naturgrundlage zusammensetzen. Daß bei dieser Doppelgesetzlichkeit eine beständige Steigerung des Fortschrittes sich ergibt, scheint auf eine Art prästabilierter Harmonie zwischen Intellekt und Milieu hinzudeuten, erklärt sich aber in Wahrheit aus den Gesetzen der Anpassung, worin freilich jene Harmonie nur verdünnt und verdeckt ist. Es ist also im ganzen ein Bild der Verselbständigung, Konzentration und steigenden Organisationskraft des Intellekts und seiner Reaktion auf wechselnde Naturgrundlagen und Gesamtlagen. Die Lösung von den Affekten und die zunehmende Herrschaft über diese löst aber die Affekte nicht auf, sondern verselbständigt und konzentriert schließlich auch diese gegenüber dem Intellekt zur Benützung der intellektuell-positiven Erkenntnis für ethisch-humanitäre Aufgaben. Die letzteren sind Comte mit der Zeit immer teurer geworden, und damit ist auch das »altruistische Gefühl« immer mehr zu einer selbständigen Triebkraft der Entwicklung neben dem Intellekt geworden. Einer weiteren Aufhellung schien dabei freilich weder der erstere durch Logik, noch das zweite durch Psychologie zu bedürfen. Von den Grenzen, wo Logik und Psychologie in die Metaphysik streben, ist natürlich erst recht nicht die Rede. Die universale Entwicklung ergibt sich rein aus Tatsachen und deren Gliederung nach den Werdegesetzen von Intellekt und Gefühl.

Die erste Stufe ist demgemäß die anthropozentrische und anthropomorphe religiöse Weltdeutung, die ihrerseits als Belebung beliebiger und unzähliger Einzelobjekte beginnt, daher die Zersplitterung in Horden nicht aufhebt, sondern festigt und durch Anstachelung der Phantasie wie Anpassung an die nur durch Zauber zu befriedigenden Lebensbedürfnisse lediglich mittelbar die geistige Beweglichkeit in Gang setzt. Immerhin schafft das Tabu die Mittel einfachster Ordnung und Schutzverhältnisse im allgemeinen Kampf mit Tieren und Menschen und bewirkt die Heiligung lokaler Fetische den entscheidenden Vorgang, den Uebergang zum Ackerbau. Der damit gegebenen sammelnden und ordnenden Lebensweise paßt sich der Intellekt durch Auslese der größten und dauerndsten Fetische an und

vollzieht so den Uebergang zum Polytheismus, der mit dem Kult zugleich ein Priestertum aussondert, damit das Prinzip der geistigen Leitung und der Arbeitsteilung eröffnet, die kriegerische Tätigkeit zur Bildung größerer Staatsgebilde werden läßt und im Gefolge davon die Sklaverei an Stelle von Mord und Menschenfresserei setzt, mit der Sklaverei die häusliche Arbeit und die Anfänge des Gewerbes eröffnet und schließlich mit alledem eine theokratische, erbliche und konservative Gesellschaftsgliederung bewirkt. Nur an zwei Stellen ist dieser allgemeine Bann der Theokratie durchbrochen worden, indem die politisch-militärischen Interessen stark genug wurden, keine Theokratie aufkommen zu lassen, sondern vielmehr das Priestertum sich einzuverleiben: bei den Griechen und den Römern. Sie sind dadurch zum Ausgangspunkt der Elite-Völker der Menschheit, zur Grundlage der europäischen Kultur, geworden, die der Kern der Weltgeschichte ist. Bei den Griechen gab die nur beschränkte Durchsetzung der militärischen Macht den Weg für weltliche, unabhängige und individuelle Entwicklung von Kunst und Wissenschaft frei, wobei die letztere freilich nur in der Mathematik wirklich positive Kenntnisse erlangte, in der Metaphysik und Moral aber der Phantastik und Anarchie verfiel. Bei den Römern dagegen führte die schrankenlose Entfaltung der militärischen Politik bis zu den letzten Folgerungen des weltordnenden und organisierenden Imperialismus, von wo nur mehr eine Umkehr zur Zerstückelung, zur defensiven Behauptung der Teile und zur agrarisch-bürgerlichen Wirtschaft möglich war bei gleichzeitigem Versiegen der Sklavenmärkte. Das Römertum ist dadurch bestimmt, den Uebergang zum Monotheismus zu vollziehen, in welchem der von den Griechen bereits gepflegte und vereinheitlichte Intellekt zur Anpassung an die organisatorische Einheit der Gesellschaft übergeht. Das ist der Ursprung des Katholizismus und des Christentums; der jüdische Winkel des Reiches spielte in diesem Vorgang nur die Rolle des Anregers und des Materials. An diesem Punkte strömt der ganze romantische Katholizismus, die Anregung de Maistres und der eigene katholische Instinkt Comtes in die Gestaltung des Geschichtsbildes ein, aber freilich als eine lediglich formale und organisatorische Auffassung des Katholizismus, die in ihm nur die Wunderleistungen beachtet, welche die einheitliche und

erzieherische Leitung des Gemeingeistes für die Schaffung einer geordneten Gesellschaft und einer friedlichen, überwiegend bürgerlich tätigen Völkerwelt hervorbringt. Ja, der Irrationalismus der Religion gilt ihm hier als bereits so ziemlich überwunden und in Dogma wie Organisation neutralisiert, so daß jetzt von der Theologie fast nur die wohltätigen Wirkungen einer geistigen Einheit und Ordnung zu verzeichnen sind. Aus dieser Ordnung folgt die Schaffung einer geistigen Führerschaft oder des Papsttums, das doch nicht unmittelbar regiert, sondern nur den Geist pflanzt und kontrolliert; ferner die Familiengemeinschaft der Völker; die Anerkennung der individuellen Menschenrechte; die Patriarchalisierung des häuslichen Lebens; die Schätzung der gegliederten Berufsarbeit und der ständischen Ordnung. Möglich freilich wird diese großartige Ordnung des Geistes nur durch die gleichzeitig sich dem einfügende Gestaltung der politisch-militärischen Verhältnisse, die von der Auflösung des römischen Imperialismus her eine lediglich defensive Haltung der einzelnen Teilgewalten zeigen und an Stelle der Sklaverei die vom Kolonat entsprungene Hörigkeit setzen und mit alledem den Grund zu dem gewerblich-städtischen Leben legen. Das bedeutet die bisher erste und idealste Ordnung des Verhältnisses von Geist und natürlich-gewerblich-politischer Lebensordnung oder die bisher idealste Harmonie von geistlicher und weltlicher Gewalt. Freilich stürzt dieser Idealzustand dann rasch von seiner Höhe, weil die mittelalterlich-theologische Wissenschaft den Intellekt und das halbmilitaristische Feudalsystem die bürgerliche Lebensordnung in auf die Dauer unerträgliche Widersprüche verwickelten. Unter der Entwicklung dieser Widersprüche ging im Spätmittelalter das ganze System der Harmonie von geistlicher und weltlicher Gewalt von innen heraus zugrunde, um einerseits in freier und positiv werdender Wissenschaft eine neue geistige Leitung und in der völligen Entmilitarisierung und Industrialisierung des bürgerlichen Lebens eine neue weltliche Lebensform zu begründen, die dann beide zu dem System der neuen und endgültigen »positiven« Lebensordnung geeinigt werden sollen. Aber die Entwicklung zu diesem erhabenen Ziel hin verläuft nicht so klar und einfach [208]). Denn bei der Zerstörung

[208]) Hier, bei der zweiten Stufe, gerät die ganze Konstruktion oft empfindlich durcheinander und wird äußerst kompliziert. Die Entwicklung verliert

des mittelalterlichen Gleichgewichts von Wissenschaft und Staatsordnung verfällt die erstere in Skepsis oder metaphysisch-individualistische Abstraktheit und verliert die Fähigkeit der Organisation, weshalb ein brutales Uebergewicht der alles, Religion, Wissenschaft und Kunst an sich ziehenden Staatsgewalt entsteht. Zwischen das Mittelalter und die aus seiner Auflösung entstehende Zielrichtung legt sich der Block des modernen Großstaates. Aber er ist in Wahrheit nur der Uebergang und das vorläufige Schutzmittel gegen die totale Zersetzung, die von der protestantisch, deistisch und anarchistisch gewordenen Wissenschaft ausgeht, und wird zuletzt, nachdem unter seinem Schutze die rein positiven Wissenschaften groß geworden sind, von jenen aufklärerisch-metaphysischen Theorien und dem antimilitaristischen Bürgertum durch die große Revolution in die Luft gesprengt. Diese Periode der anarchistischen, vom Protestantismus eröffneten und von der Aufklärung vollendeten Kritik und Metaphysik ist die zweite Stufe, ein Intermezzo des organisationslos gewordenen Intellekts und von kurzer Dauer. Die Revolution ist ihr natürlicher Abschluß. Damit ist dann endlich die Bahn frei für die positivistische Weltordnung, die friedliche und industrielle Menschheitseinigung, die von einer beratenden Akademie naturwissenschaftlich und soziologisch gebildeter Wissenschafts-Autoritäten und von einem Ausschuß politischer und industrieller Sachverständigen neuorganisiert und regiert wird. Das ist dann die dritte Stufe, der die Zukunft gehört. Damit kommt auch Comte zur Prophetie und Utopie, nur daß beides von größter positiver Nüchternheit ist, wenn auch ein gewisser ethischer, im Grunde religiöser und innerlich immer noch stark katholisch erwärmter Zug in alledem nicht zu verkennen ist. Immerhin ist diese Utopie exakt-wissenschaftliche

die einheitliche Dominante des Intellekts oder der geistlichen Gewalt und geht in vier Stränge auseinander (Industrie, Wissenschaft, Philosophie, Kunst); sie verliert sie so sehr, daß vorübergehend die materiellen und industriellen Interessen als der Ausgangspunkt erscheinen. Das gehört dann aber eben zur beklagten revolutionären Verwirrung. Nur an diesen Verwirrungszuständen kann der Eindruck entstehen, als ob Comte die materiellen Interessen zu Grunde lege. In Wahrheit dominiert bewußt der Geist, wie Barth S. 182 f. treffend gegen Wundt bemerkt. Allerdings sind aber Intellekt und materielles Interesse von Hause aus schon in der Statik nicht ganz klar gegeneinander abgegrenzt. Mit »materialistischer Geschichtstheorie« hat Comte im Grunde nichts zu tun, im Gegenteil.

Berechnung der Zukunft, auf den Grund der Naturgesetze der Entwickelung gestützt. Von ihr vor allem gilt die berühmte Parole des Positivismus: savoir pour prévoir et prévoir pour pourvoir.

Es liegt auf der Hand, daß diese Konstruktion trotz aller Naturgesetze und Milieubetrachtungen doch ganz und gar teleologisch ist und nur der gegenwärtigen Kultursynthese die universal-historische Unterlage unterbaut. Dabei sind die dialektischen Gegensätze als Hebel der Bewegung reichlich benützt. Inhaltlich aber ist die Konstruktion geradezu ein Gegenstück der Hegelschen: durch die westeuropäisch-naturwissenschaftliche, die französische und katholische Umwelt, auch durch die wirtschaftliche Entwicklung des Westens ebenso bestimmt, wie Hegel es durch seinen deutsch-spekulativen, protestantischen, neuhumanistischen Horizont und durch seine ökonomisch schwach entwickelte Umwelt ist. Die Setzung des Zieles selbst ist eben wie es gar nicht anders sein kann, bei beiden Denkern in letzter Linie eine souveräne Setzung der aus dem jeweiligen historischen Bildungskreise erwachsenden persönlichen Synthese.

Soweit die Theorie. Von ihr ist wie bei Hegel die konkrete oder empirische Geschichtsschreibung zu unterscheiden, die dann freilich keine »Histoire sans noms« mehr ist, sondern das individuelle Leben auf der hiermit gewonnenen »normalen« Entwicklungslinie ordnet und übermäßige Verwickeltheiten, Anomalien und gelegentliche Störungen von ihr aus als solche erkennt und erklärt. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese neuen Theorien vor allem denjenigen Gebieten historischer Forschung zugute kamen, die aus Mangel an literarischen Ueberlieferungen schon von selbst wenig Individuelles darbieten und daher nur in allgemeinen Generalisationen einigermaßen erfaßt werden können. Insofern haben die Wissenschaften vom prähistorischen Menschen durch die Anregungen Comtes eine außerordentliche Förderung erfahren, wozu auch die prähistorische, anthropologisch gerichtete Religionsgeschichte zu rechnen ist. Daß die weitere Gestaltung dieser Wissenschaften dann recht bunte und von Comte vielfach abweichende Wege ging, insbesondere die über den bloßen formalen Intellekt weit hinausgehenden, selbständigen Inhalte und Bildkräfte wieder bewußt oder unbewußt zur Geltung brachte, ist dabei selbstverständlich und ändert nichts an der unermeßlichen, von Comte ausgehenden Bewegung. Schwie-

riger aber war die Anwendung der Theorie auf die dokumentierte, das individuelle Leben offenbarende Geschichte. Hier war schon Comtes eigene Theorie mit der Bekanntheit der Geschichte immer künstlicher geworden und haben dann vollends die historischen Darstellungen die Grundsätze niemals voll durchführen können. Grotes History of Greece ist ihm vorausgegangen und war von Bentham bestimmt, dadurch freilich auch Comtes Lehre verwandt. Buckle hat zu seiner Geschichte Englands nur eine zweibändige theoretische Einleitung geschrieben; vor der Darstellung des konkreten und individuellen Verlaufes entsank ihm die Feder [209]). Taine, der glänzendste der positivistischen Historiker, hat sich wesentlich an die Milieutheorie gehalten, die progressive dialektische Entwicklung in den Hintergrund gedrängt, mit individuellen Anlagen der Rassen, Nationen und Persönlichkeiten gearbeitet und sich im übrigen den stark apriorischen, durch die Theorie bestimmten Charakter in der Sammlung seiner berühmten »Tatsachen« verborgen. Bei ihm ist der mitbestimmende Einfluß Hegels stark und bekannt [210]). Noch unabhängiger von der Theorie und schmiegsamer gegenüber dem individuellen Leben verhielt sich Leslie Stephen, der ausgezeichnete Darsteller der Entwicklung des englischen Geistes, der Comte im Grunde nur in der Akzentuierung der Tatsachen und in der Auffassung der Zukunftsziele ungefähr zustimmt, im übrigen sich ziemlich unbefangen den Dingen hingibt. An der Grenze zwischen Prähistorie und Historie steht Fustel de Coulanges, der in seiner äußerst lehrreichen Cité Antique den engen Zusammenhang der religiösen Idee mit den sozialen Institutionen und der letzteren mit den ersteren nachweist, im übrigen der religiösen Idee ihren qualitativ-selbständigen Inhalt läßt und das Christentum ganz im Gegensatz zu Comte nicht wesentlich als Organisation, sondern als individualistische Zerbrechung des reli-

---

[209]) S. die Bespr. J. G. Droysens, die dessen Grundriß der Historik 1868 beigegeben ist und die Auseinandersetzung der deutschen Historik mit dem Positivismus eröffnet.

[210]) So kann Nietzsche W W VII 225 von seinem Liebling Taine sagen, daß »Hegel in Frankreich in der Gestalt Taines heute einen nahezu tyrannischen Einfluß ausübe". S. ferner O. Engel, Der Einfluß Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt Taines, 1920.

giös-soziologischen Bannes der antiken Stadt versteht [211]). In all diesen Fällen hat die wirkliche Forschung sowohl das Ergebnis als die Methoden der Comteschen naturgesetzlichen Geschichtstheorie erheblich durchbrochen. Ein bedeutendes Werk staatlich-militärischer Geschichtsschreibung ist auf diesem Boden überhaupt nicht entstanden, wie denn schon für Comte selbst der moderne Großstaat eine nur dialektisch-teleologisch konstruierbare Anomalie in der Entwicklung gewesen ist. Praktisch hat der Positivismus sich in Frankreich immer stärker nach der Seite der empirischen beobachtenden und verknüpfenden Psychologie entwickelt, deren Wirkung eine gesteigerte Skepsis war, und über die Comtes Utopie und Universalgeschichte vergessen wurden [212]).

Auf das deutsche historische Denken hat Comte nur durch die Vermittelung dieser Historiker gewirkt, die sämtlich mehr oder minder weit entfernt sind von den bei Comte erhalten gebliebenen Elementen der Teleologie und der Dialektik und sich wesentlich an die rein positiven Grundsätze der Erklärung aus dem Milieu und der Reihenbildung auf Grund bloßer Beobachtung halten, von Comtes großer Zukunftsüberzeugung zu schweigen. Schon dadurch verkürzten sie den viel reicheren Sinn seiner Lehre auf den kahlen Begriff von allgemeinen, empirisch zu erweisenden Gesetzen der Historie; Beispiele sind die heute verschollenen Kulturgeschichten von Hellwald und Lippert. Ein anderer viel bedeutenderer Einflußkreis bildete sich vor allem um Gomperz und Scherer. Das Wichtigste aber ist die Wirkung, die die naturalistische historische Logik innerhalb der reinen Logik und erst vermittelst ihrer innerhalb der Historik gewann. Von daher rühren die bekannten, in der letzten Zeit so viel verhandelten Fragen über »Gesetze der Geschichte«, bei

[211]) Von ihm sagt Gooch 212: He believed history to be an objective science the secret of which could be extracted by the same methods as were adopted in physical science. Er beruft sich mit Vorliebe auf Descartes und vermeidet alle Werturteile.

[212]) Vgl. Bourget, Essai de psychologie contemporaine und Nouveaux Essais Paris 1883 und 1885; höchst lehrreich. Zum Ganzen s. den bei Berr, Histoire trad. zitierten etc. A. Halphen, L'histoire en France depuis cent ans, Paris, Colin, 1914, der für die gelehrte und darstellende, wesentlich individualisierende Historie alten Stils eintritt.

denen man überhaupt schon an nichts anderes mehr als an Naturgesetze der Geschichte oder doch an etwas Analoges dachte[213].

Hier ist von größtem Einfluß John Stuart Mill geworden, der sich Comte nahe verwandt, aber zugleich doch weitaus mehr als Mann des mechanistischen individualistischen und utilistischen achtzehnten Jahrhunderts fühlte, wenn auch sein feinfühliger und edler Geist sich den Einwirkungen Humboldts, Carlyles und Coleridges keineswegs ganz versagte. Jedenfalls erstrecken sich diese Einwirkungen nicht auf die Methode, sondern lediglich auf das sozialethische Ideal der Zukunftsgestaltung, auf gewisse Verfeinerungen seines grundsätzlichen Utilitarismus. In ersterer Hinsicht hat er vielmehr nachdrücklichst die Comtesche Statik und vor allem Dynamik mit größter Bewunderung sich angeeignet, auch nur in der Weise von Comtes fatalité modifiable die Heranbringung von Zwecken an die Geschichte gebilligt, ohne welche Modifizierbarkeit sie allerdings nur die dumpfe Angst und Müdigkeit eines vielwisserischen Determinismus erzeugen könne. Diese Modifikationen oder Abänderungen des jeweiligen Bestandes auf Grund der Kenntnis von den Gesetzen der Geschichte und der wissenschaftlichen Einsicht in die Naturgesetze der Seele verliefen für ihn inhaltlich in einer klugen Verbindung von puritanischem Individualismus und gemäßigtem Sozialismus, von nüchtern-englischem Geschäftsgeist und ästhetischer Gefühlsbelebung, streng moralischem Gemeinsinn und freier Ausprägung des persönlichen Charakters. Aber auch von seiner Geschichtstheorie wirkte in Deutschland weniger die inhaltliche Zielsetzung der Geschichte, die den deutschen Instinkten nicht entspricht, als die naturalistische formale Geschichtslogik, wie er sie in seinem »System deduktiver und induktiver Logik« entwickelte. Hier ist das, was bei Comtes Hierarchie der Wissenschaften zwischen einem rein logischen Beziehungsverhältnis und einem Aufriß des evolutionistischen Weltprozesses unklar schwankte, auf eine psychologisch-phänomenalistische Logik zusammengedrängt, für welche das Gegebene und der Antrieb zu assoziativ-gesetzlicher Ordnung desselben letzte nicht weiter aufzuhellende Voraussetzungen sind.

[213]) Ueber das Eindringen des Positivismus in Deutschland von Wien her siehe sehr lehrreiche Mitteilungen bei Rothacker, Einl. S. 190—207.

Mill hat die erkenntnistheoretische Lücke Comtes ausgefüllt durch empirische Psychologie und damit die Psychologisierung des Positivismus, die Annäherung an Berkeley und Hume, herbeigeführt. Das war dann zugleich Ersetzung der Erkenntnistheorie durch Psychologie. Es kommt daher lediglich auf die Ordnung der körperlichen und geistigen Phänomene des Bewußtseins nach allgemeinen Gesetzen an, die ihrerseits aus gehäuften Induktionen gebildet sind und somit alle Deduktion nur auf Grund derartiger zuvor erfolgter oder vorausgeahnter Anhäufungen gestatten. Für die Geisteswissenschaften, welchen Ausdruck Mill für Geschichte und Idealnormen zugleich prägt [214]), weil sie beide im Grunde nur von den Naturgesetzen der seelischen Phänomene handeln, gibt er allerdings Comte zu, daß hier wie in der Biologie das »Ensemble« immerhin der Induktion zunächst vorausgehe und darauf eine methodische Besonderheit dieser Disziplinen sich gründe. Allein noch viel nachdrücklicher als Comte behauptet er den bloß provisorischen und antezipatorischen Charakter dieser Allgemeinbegriffe, die schließlich doch aus Induktionen zusammengesetzt und abgeleitet werden müßten, wenn nur erst einmal die Wissenschaft weiter vorangekommen

[214]) Das ist sehr wichtig für das Verständnis des heute so beliebt gewordenen Ausdruckes »Geisteswissenschaften«: die moral sciences sind die Naturwissenschaften von den psychologischen Phänomenen, kennen keinen Unterschied zwischen Seins- und Wertwissenschaften und entwickeln die Ethik aus dem Naturgesetz des allgemeinen Luststrebens. Der Lustwille des seienden Lebewesens, der mit seinem Sein zusammenfällt, ist zugleich die Identifikation von Sein und Wert, woraus eine Art Notwendigkeit und Pflicht der Erstrebung des höchstmöglichen Wohls entsteht, eine naturgesetzliche Ethik ohne apriorische Mystik, wie eine solche ja auch weder für die Kunst noch für die Religion besteht. Die Kunst ist suggestives Ausdrucksmittel und die Religion bestenfalls Hingabe an das naturgesetzliche allgemeine Wohl. Wo man Sein und Wert nicht in dieser Weise identifizieren kann, ist die einfache Gegenüberstellung von »Natur- und Geisteswissenschaften« sinnlos, da die letzteren in historische Seinswissenschaften und normative Wertwissenschaften zerfallen. Dann hat man die Gliederung in naturwissenschaftliche und historische Seinswissenschaften und in Norm- oder Wertwissenschaften, deren jede ihre eigene logische Struktur hat und die es dann erst durch weitere logische Arbeit in gegenseitigen Zusammenhang zu bringen gilt. Das haben Rickert, Lask und Husserl scharf aufgezeigt, wobei dann die Wiedervereinigung der getrennten Strukturen allerdings eine schwierige Aufgabe ist.

wäre. Das induktiv-gesetzlich begriffene Aggregat und eine ebenso begriffene Reihenbildung im Wandel seiner Zustände und Veränderungen: das ist sein eigentliches wissenschaftliches Ideal. Die »Ensemble« Comtes sind ihm im Grunde ein mystischer Rest, aus welchem Comtes späterer trauriger Rückfall in den Mystizismus überhaupt wohl zu begreifen sei. So triumphiert hier der westliche »Wirklichkeitsfanatismus«, der für die Philosophie nur das unmittelbar Gegebene ohne jede Frage nach den in dieser Gegebenheit enthaltenen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Problemen anerkennen und den teleologischen Sinn der Welt nur in der Verwertbarkeit einer möglichst exakten Erkenntnis des Gegebenen und seiner berechenbaren Regelmäßigkeiten für die Uebereinkömmlichkeiten des praktischen Lebens sehen will, bei den Engländern wesentlich praktisch und nüchtern auf die Weltgeltung der englischen Zivilisation gerichtet, bei den Franzosen mit einem Rest generalisierender Konstruktion und enthusiastischer Menschheitsbeglückung verbunden. Dieser Wirklichkeitsfanatismus hat in England die Mystik seiner religiösen Bewegungen und den Platonismus der Cambridger oder Shaftesburys, in Frankreich den Idealismus Descartes, Malebranches und der großen Jansenisten in der Hauptsache abgelöst. Theologie und Metaphysik haben für diese Denker aufgehört, die Gehalte des menschlichen Geistes und seine Ziele zu begründen; so müssen sie alles das der wissenschaftlichen Bearbeitung der geschichtlichen Erfahrung entnehmen; und diese wird um so sicherer zum Ziele führen, je mehr sie den naturwissenschaftlichen Methoden der Bearbeitung der Erfahrung auch ihrerseits folgt. Das Geheimnis dieses Empirismus ist die neue solidere Begründung der Ideologie, so paradox es klingen mag. Darin ist aber auch ein immer neues Durchschlagen der schöpferischen Ideologie durch die Naturgesetze der psychischen Erscheinungen und Anpassungen und ein dunkles Spannungsverhältnis zwischen den empirisch-gesetzlichen und den teleologisch-normativen Strebungen begründet, das diese Theorien nie zur Ruhe kommen läßt [215]).

[215]) S. hierzu Mills Autobiographie (deutsch 1874), seine Abhandlung über die Freiheit (WW deutsch I 1869) und seine Rektoratsrede (Ebd. bes. S. 244), ferner die Abhandlung über »A. Comte und der Positivismus« Ebd. IX 1874. In der Rektoratsrede S. 257 die interessante Stelle über den Sondercharakter

Mills Logik hat einen unmittelbaren Einfluß auf die Historie natürlich nicht besessen. Er hat nur das Ideal einer »Ethologie« oder Lehre von den psychologischen Typen in der Weltgeschichte als Voraussetzung historischen Verstehens aufgestellt. Selbst ausgeführt hat er es nicht[215a]. Durch die von ihm vorgenommene Gestaltung der Logik mit ihrer Trennung von Natur- und Geistes- oder Seelenwissenschaft und durch die ganze empirisch-psychologistische Begründung der Philosophie hat er dagegen mittelbar einen um so größeren Einfluß geübt. Er hat die Begründung der Historie auf Psychologie und Naturgesetze des Geistes vor allem beeinflußt, zugleich mit diesen »Naturgesetzen« die nüchterne Zweckrationalität und die starke Heranziehung des Oekonomischen eng verbunden als Ausdruck eines neuen »natürlichen Systems«.

Einen starken unmittelbaren Einfluß dagegen übte derjenige englische Denker aus, der die Naturalisierung der Geschichte erst auf den Gipfel brachte: Herbert Spencer. Er hat die neue Geschichtstheorie aus der bloßen empiristisch-

---

der englischen Bildung: er ist »auf die beiden Einflüsse zurückzuführen, welche seit den Tagen der Stuarts den britischen Charakter vornehmlich gewandelt haben: auf kaufmännischen Gelderwerb und religiösen Puritanismus. Das Geschäft nimmt alle Kräfte des Einzelnen in Anspruch, und mag es nun als Pflicht oder aus Liebe zum Gewinn betrieben werden, so betrachtet er alles als Zeitverlust, was nicht direkt zum Ziel führt. Der Puritanismus, der jedes Gefühl der menschlichen Natur, ausgenommen das der Qual und Demütigung vor dem Herrn, als einen Fallstrick, wenn nicht als eine Sünde betrachtete, blickte auf die Ausbildung der Gefühle mit Kälte, wenn nicht mit Mißbilligung«. Mill selbst teilt mit dem ersten den nüchtern empiristischen Utilitarismus, mit dem zweiten den strengen Moralismus; er will nur als Milderung und Ausbildung der Gefühle die ästhetische Bildung hinzufügen und das Ganze als Bildung der Persönlichkeit im Interesse des Gesamtwohles der Menschen überhaupt betrachtet wissen.

[215a]) Dies Ideal hat dann bei uns Dilthey übernommen und gelegentlich ausgeführt. Systematisch hat es Spranger in seinen Lebensformen durchgeführt. Beide haben damit freilich die Millsche Psychologie grundsätzlich verlassen und an deren Stelle eine zweifache Psychologie, eine experimentell-kausalwissenschaftliche und eine intuitiv verstehende oder dadurch erst »geisteswissenschaftliche« gesetzt. Ganz analog unterscheidet — diesmal unter Heranziehung der Psychanalyse — C. G. Jung, Psychologische Typen, Zürich 1921.

psychologischen und positivistischen Logik wieder in eine daraus hervorgehende naturwissenschaftliche Metaphysik zurückversetzt und dadurch außerordentlich befestigt. Die kausal-genetische Erfassung der gesamten Wirklichkeit in rücksichtsloser Verallgemeinerung der Lamarckschen und Darwinschen Grundsätze sowie des Gesetzes der Erhaltung des Stoffes und der Energie, also die Erklärung und Ableitung restlos aller Wirklichkeit aus beständiger Neugruppierung, Sammlung und Zerstreuung, Selbstgliederung und Zersetzung kleinster unveränderlicher oder nur durch Kombination veränderlicher Elemente: das ist das Wesen seiner Philosophie. Seine Entwicklungslehre ist daher das vollendete empiristische und reflexionsmäßige Gegenstück der Dialektik, wie er denn in der Tat die erste Anregung den durch Coleridge vermittelten Gedanken Schellings vom Aufstieg des Lebens zu zunehmender Organisation und zugleich Individualität entnahm und diese Gedanken dann in die ihm selbstverständliche positiv-naturwissenschaftliche Denkweise übertrug [216]). In dieser letzteren Hinsicht fühlte er sich mit Mill

[216]) Ueber die Anregung von Coleridge s. Gaupp, H. Spencer, 1897 S. 47, Autobiographie (deutsch I 1905) S. 209. Für die deutsche Philosophie hatte er nicht das leiseste Verständnis und Interesse. Kant hat er zweimal angefangen zu lesen, aber wegen des Widersinns seines Apriorismus des Geistes sofort bei Seite gelegt, Ebd. 137. An einer andern Stelle gesteht er auch von Hegel nur den Anfang, »den Beginn mit einem ganz unverständlichen Postulat«, daß nämlich die »Antithesis undenkbar und doch richtig« sein müsse, gelesen und dann sofort abgebrochen zu haben. Carlyle, der Vertreter deutscher Philosophie in England, war ihm wegen seines Idealismus tief antipathisch; seine und Goethes Lehre von der Resignation erklärte er für einen Verstoß der Unwissenheit gegen das Naturgesetz der Entwicklung! Ebd. 159 f. Sein Bewunderer Gaupp erkennt die Parallele zu Hegel und den entscheidenden Unterschied S. 154: »Darin unterscheidet sich Spencers Entwicklungslehre von der eines Schelling und Hegel, mit denen sie auf den ersten Blick soviel Verwandtes zu haben scheint, daß Sp. nirgends den Boden der Wissenschaft verläßt, daß alle seine Denksymbole der Art sind, daß sie sich schließlich in Ausdrücke der sinnlichen Erfahrung (!) auflösen lassen«. Ein ähnliches Urteil und auch die Andeutung einer gewissen Anregung durch »Hegels und Okens Kosmogenien« II 316 bei Spencer selbst. — Ueber die biologische Vertiefung der Assoziationspsychologie und den hierin liegenden Unterschied gegen Mill vgl. Dilthey »Ideen zu einer beschreibenden Psychologie, S. B. A. 1894 S. 23 f. — Die tiefsinnigste Kritik bei Bergson am Schluß seiner »Evolution créatrice".

frühzeitig einig, dessen Psychologismus er freilich durch seine kosmische Konstruktion dann unterbaute und weit überbot. Ursprünglich Ingenieur und Erfinder von starker Eigenwilligkeit konstruierte er das Weltganze aus seinem »synthetischen« Gesetze der Bewegung des Homogenen zum Heterogenen, das er aus den embryologischen Forschungen K. E. von Bärs auffing und durch immer neue Anpassungen zum Schlüssel aller Erkenntnis überhaupt machte. Auch sein Grundbegriff ist daher die Dynamik des Geschehens, aber natürlich in dem der Dialektik völlig entgegengesetzten Sinne einer bloßen beständigen Andersverteilung der Materie. Daß aus bestimmten Verteilungsweisen der Materie das Bewußtsein als Anpassung der inneren an die äußeren Bedingungen hervorgeht, ist bei ihm ebenso wie bei Comte — beide sind dabei von Gall ausgegangen — kein Materialismus, da ja das innere Wesen der Materie völlig unbekannt ist. Auch das Verhältnis von Denken und Sein macht ihm wenig Beschwerden, da ja das Bewußtsein und die Bewußtwerdung der Materie um ihre Bewegungen und das richtige Denken die endgültige Anpassung der psychischen Bewegungen an die materiellen, der inneren Bedingungen an die äußeren, ist, also eine Art Abspiegelungstheorie. Schließlich ist ihm auch das Verhältnis von Sein und Wert und damit der teleologische Charakter der Entwicklung kein allzu schwieriges Problem, insofern die Aggregate des Seins in ihrem Kampf ums Dasein durch Anpassung sich steigern und durch Auslese und Zuchtwahl die schwächeren Aggregate ausmerzen, also in der aggregierenden Periode des Weltgeschehens die Gesetze des Seins von selbst die Wertsteigerung bewirken, während freilich die Zersetzungsperioden dann diese zum Gleichgewichtszustand ausgeglichenen Aggregate wieder verfallen lassen, bis wieder Neubildungen eintreten. Statt des allzu zuversichtlichen Wortes »Fortschritt« gebraucht er daher lieber den neutralen, den Abstieg mit einschließenden Ausdruck »Evolution«. Es kommt ihm mehr auf die Gesetzlichkeit der Veränderung als auf ein Ziel des Werdens an, eine ganz folgerichtige Wirkung der naturalistischen Grundidee. Immerhin genießen wir Erdenmenschen bis jetzt den Zufall, in einer aggregierenden Periode und damit im Zuge des naturgesetzlichen Fortschrittes zu leben, und da kann der sich anpassende Lebenswille die erkannten Gesetze zu zweckmäßiger Gestaltung

der Gesellschaft verwenden. Auch ihm ist die fatalité modifiable selbstverständlich. Idealen solcher Modifikation gibt sich daher auch Spencer für seine Gegenwart hin und entnimmt dabei als Sprößling einer alten Nonkonformistenfamilie die Maßstäbe dem freilich völlig verdiesseitigten und industrialisierten Individualismus des Puritanertums und des englischen Liberalismus. Unter diesen Umständen ist es auch für ihn selbstverständlich, daß die Eingliederung der geschichtlichen Welt in den gesetzlichen Naturprozeß wie der Höhepunkt und die Probe des Systems so die Voraussetzung jeder wirkungskräftigen Reform und Weiterbildung ist. Auch die Auffassung der geschichtlichen Welt als Theorie von der Gesellschaft übernimmt er, und seine dem Cours Comtes parallele Reihe der Principles legt darauf so großen Wert, daß er die eigentlich naturwissenschaftlich-anorganischen Themata, die ihm an sich sehr viel näher liegen, gar nicht ausführt, sondern die positive oder, wie er lieber sagt, die »synthetische« Methode überwiegend auf die organische Welt, Biologie, Individualpsychologie und Soziologie oder Geschichte, anwendet. Dabei nimmt wiederum die unvollendet gebliebene Soziologie weitaus den größten Raum ein. Hier galt es den größten Widerstand zu überwinden und die Praxis zu unterbauen.

Einerlei wieviel er dabei mittelbar und unmittelbar Comte verdankte oder wieviel auf Rechnung der allgemeinen wissenschaftlichen Atmosphäre kam [217]), jedenfalls hat auch er die Geschichte auf die Theorien der Soziologie begründet und diese in Statik und Dynamik gegliedert, in welche Theorie alle empirischen und individuellen Besonderheiten der Historie als bloße jeweilige Verwickeltheiten eingetragen und aus der sie wenigstens im Grundsatz kausal restlos erklärbar werden. Das kam bei ihm vor allem der Statik zugute. Als Lehre von der Bildung und den Wandelungen des sozialen »Aggregates«, das, indem es zur Integration oder zum festen Zusammenhang aufgezüchtet wird, zugleich in seiner inneren Struktur die gegenseitige Steigerung der Individualität oder die Differenzierung bewirkt, nimmt

[217]) Vgl. in Essays: Scientific, Political and Speculative II 1901 den Aufsatz »Reasons for Dissenting from Comte« und Autobiographie II 310 den Brief an H. G. Lewes. Sp. unterschätzt seine Angeregtheit durch Comte, waren doch Lewes und George Eliot, übrigens die Uebersetzerin von D. F. Strauß, seine nächsten Freunde.

sie jetzt die Dynamik bereits in sich selber auf. Das entspricht ja auch nur dem allgemeinen evolutionistischen Naturgesetz Spencers. So gewinnt sie einen viel reicheren und beweglicheren Gehalt als bei Comte. Die äußere Anpassung an das Milieu, die inneren Bedingungen in einer vom Geisterglauben zur Wissenschaft aufsteigenden Intelligenz, die regelnden und härtenden Strukturformen des Staates, der Religionsgemeinschaft und der Sitte, die alle diese Strukturformen in ihren Dienst zwingende wirtschaftlich-technische Arbeit, die Bindegewebe der Sprache, der Kunst und Literatur, die gegenseitigen Verwebungen und Beeinflussungen dieser Strukturformen und ihrer Funktionen, schließlich und vor allem der anpassende und auslesende, emporzüchtende und organisierende Kampf ums Dasein: alles das gehört in das Gebiet der so verstandenen Statik hinein. In alledem ist zugleich klar, daß die bereits von Comte gebrauchte Analogie der Gesellschaft und des Tierkörpers hier geradezu zur Einerleiheit oder besser zur Anwendung desselben Entwicklungsgesetzes auf beide geworden ist. Inzwischen war die Zelle entdeckt und die Theorie der biologischen Funktionen viel weiter ausgebildet worden. Das veranlaßte Spencer, die Gesetze der biologischen Einheit oder des tierischen Zellenaggregates auf die soziale Einheit menschlicher Individuen zu übertragen und hierfür die biologischen Gesetze lediglich dementsprechend zu modifizieren. Die Analogisierung ist sehr geschickt und mitunter anregend, hat auch in der beide Male bestehenden Notwendigkeit, die Mannigfaltigkeit zu organisieren, große und kleine Anpassungen nach innen und außen zu vollziehen, die Konkurrenz kämpfender Gruppen zu bestehen, zweifellos einen gewissen inneren Grund [218]). Allein sie ist für Spencer doch

[218]) Auf ein sehr vernünftiges Maß beschränkt Sp. selbst die Analogien System VII (Deutsch 1887) S. 171. Man könne nur das Lebewesen im allgemeinen, nicht ein bestimmtes mit der Gesellschaft analogisieren, auch nur Organe mit Organen, Funktionen mit Funktionen. »Keine weitere Analogie als diejenige, welche durch die wechselseitige Abhängigkeit der Körperteile, die bei beiden gleichermaßen zu beobachten ist, notwendig bedingt wird.« Daher sein Widerspruch gegen Plato und Hobbes. Allein er hat sich an diese Formel nicht gehalten, die ja auch in der Tat seinem tyrannischen und allumfassenden Weltgesetz nicht genügen und das Psychologisch-Historische in weitem Maße frei lassen würde. Für das letztere s. den Satz S. 172: »Nehmen wir nun diesen Unterbau (der biologischen Analogie) weg, die (historisch-

mehr als Analogie, sie ist Fortsetzung des gleichen Naturgesetzes auf der Stufe lediglich größerer Verwicklung. So kommt es zu den bekannten entsetzlichen Mischungen biologischer und historischer Exzerpte und zur Ersetzung der historisch nachfühlbaren und verstehbaren Zusammenhänge durch den Fatalismus eines bloßen allgemeinen kosmischen Naturgesetzes. Damit ist Comtes besondere soziologische Methode mit ihrem Ausgehen vom »Ensemble« endgültig jeder Mystik beraubt, indem jetzt das Ensemble zwar gleichfalls das Hauptproblem ist, aber zugleich auch endgültig im Sinne der bloßen Aggregation aufgelöst ist.

Ist derart die Statik bereits in Dynamik, wenn auch in eine ganz mechanische Dynamik aufgelöst, so ergibt sich daraus ein ungeheures Hin- und Widerspiel bewegter, wandelbarer und sich beständig beeinflussender und bekämpfender Sozialgebilde, deren gegenseitiger Zusammenhang, Reihung und Abfolge schwer gesetzlich zu bestimmen ist. Spencer verwirft deshalb Comtes allzu einfaches Drei-Stadiengesetz und überhaupt die Dynamik als Konstruktion des Gesetzes der Menschheitsentwicklung. Schon sein sehr gebrochener Teleologismus, der an die Evolution überall die Dissolution anreiht, macht eine so zuversichtliche Einstellung auf das Ganze unmöglich. Er verfolgt daher lieber einzeln die Strukturelemente der Gesellschaft im Wechsel ihres Aufbaus und ihrer Funktionen, in ihrer Erzeugung neuer Organe aus neuen Funktionen, dem Aussterben alter funktionslos gewordener Organe sowie im Funktionswechsel bereits fertiger, ursprünglich anderen Zwecken dienender Organe durch die ganze Prähistorie, Ethnographie und Historie hindurch. Auf eine selbständige Ausarbeitung der Entwicklungsgesetze des Ganzen,

soziologischen) Induktionen werden auf eigenen Füßen zu stehen wissen«. Aehnlich bemerkenswert ist seine Antwort auf den Einwurf, daß er bei den Tieren die zentralisierte Organisation zum Maßstab nehme, bei den Menschen dagegen die ethisch begründete Anarchie des liberalen Individualismus S. 180: »Bei den Tieren (weil stets im Kampf ums Dasein) bleibt der Maßstab der Ueberlegenheit stets durchaus derselbe; bei Gesellschaften dagegen ändert sich dieser Maßstab vollkommen, weil eben die zu erreichenden Ziele vollkommen andere werden!« Woher aber kommen überhaupt die »Ziele« und deren Veränderungen in diesem ganzen System? Erst durch sie bricht, wie diese Worte deutlich zeigen, das Individuelle in Spencers System ein.

der Comte zwei Bände gewidmet hatte, verzichtet er. Es ist also der universalgeschichtliche Gedanke ähnlich gebrochen wie bei der deutschen organologischen Schule und ihrer Aufsplitterung in die einzelnen »systematischen Geisteswissenschaften«. Die Soziologie löst sich in Teilwissenschaften von der soziologischen Bedeutung und Struktur der einzelnen Kulturelemente auf. Dadurch wird sie reicher und fruchtbarer als bei Comtes raschem Einbau in das Drei-Stadiengesetz und die Menschheitsentwicklung. Es ist ein Weg wie von Hegel zur Organologie.

Immerhin strebt doch auch er bis zu einem gewissen Grade nach einem Schema der Menschheitsentwicklung, das aus seinem synthetischen Grundgesetz abgeleitet werden könnte. So versucht er zunächst wenigstens Klassifikationen der Sozialgebilde und gewinnt aus ihnen schließlich wenigstens eine allgemeine Zielrichtung des emporzüchtenden Prozesses, von der er freilich immer nur im Zusammenhang der Einzeldarstellungen handelt, die aber doch eine grundlegende und immer wiederkehrende Bedeutung hat. Es ist die berühmte Lehre von dem Fortgang aus dem despotisch-abergläubisch-militaristischen Zwangsstaat zum industriell-wissenschaftlich-pazifistischen Freiheitsstaat mit vielen Zwischengliedern und Spielarten. Den Anfang bilden organisationslose zufällig gemischte Horden, ein labiles Gleichgewichtssystem der Beziehungen. Durch den Kampf ums Dasein und den damit verbundenen Militarismus entsteht mit dem Patriarchalismus der Familie die erste Integration der Gesellschaft; und von hier aus sind die regulierenden Strukturformen im Cerimonialsystem der vergesellschaftenden Umgangsformen, im Aufbau der staatlichen Macht und des gesetzlichen Rechtes sowie in der religiösen Selbstsanktionierung des ganzen Systems durch den fortgebildeten Ahnenkult und Geisterglauben zu begreifen. Erst mit der Ausdehnung und Festigung dieses den Gesamtumfang des Lebens und Denkens bestimmenden Militarismus beginnt innerhalb seiner die Differenzierung als Arbeitsteilung und mit dieser ein immer stärkeres Hervortreten der zunächst von Weibern und Sklaven besorgten wirtschaftlichen Arbeit, bis diese durch die Entwicklungsstufen der Sklaverei der Hörigkeit, der Zünfte, der Volkswirtschaft hindurch sich zum freien Arbeits- und Handelssystem emporarbeitet, zum grundsätzlichen Industrialismus wird und durch die mit ihm verbun-

denen Ideen des Vertrags, der Freiheit, der Gerechtigkeit, der wissenschaftlichen Kritik und technischen Rationalität den Lebensstil ganz ebenso durchgreifend bestimmt wie einst der Militarismus. Nur wo diese Differenzierung eintritt und das Staatsganze sich ihr anpaßt, wird die Gefahr der Altersstarre vermieden, die so häufig die Folge der militaristisch und bureaukratisch verhärteten Integrationen ist. Natürlich sind die führenden Beispiele dieser Entwicklung England und Amerika, wenngleich Spencer auch für diese Länder eine gefährliche Welle des militaristisch-bureaukratisch-imperialistischen Rückfalles emporsteigen sieht. Er hofft aber auf eine Ueberwindung dieses Rückfalles nach schwerer Weltkrisis. Dann erst wird auch der Raum frei werden für die Vollentfaltung des industrialistischen Ideals, für das eine ererbte Anpassung des Gefühls und der Ideenwelt an die neuen freiheitlichen und gerechten Gesamtverfassungen ebenso nötig ist wie die Ausmerzung der diese Anpassung nicht vollziehenden Gruppen im Kampfe. Dieses Zukunftsideal, das also auch seinerseits nicht ganz der utopischen Züge entbehrt, begründet dann schließlich die aus der Geschichte zu entwickelnde Ethik, die sein letztes Werk war und die doch auch nur als ein Ideal auf Frist, d. h. für die noch zu erwartende Dauer der Integration und Evolution, zu betrachten ist.

Es ist klar, daß hierbei die Anklänge an die teleologisch-dialektischen Gedanken Comtes mindestens der Absicht und dem Anschein nach ausgemerzt sind. Doch das ist in Wahrheit nur Schein. Ja, gerade je mehr die Dynamik schon in die Statik selbst hineingetragen ist, um so stärker treten wirklich und eigentlich dialektische Begriffe hervor [219]). Auch hier haben wir ein teleologisches Entwicklungsprinzip vor uns wenigstens für die Dauer der Integrationsperiode, die auf dem Zusammenfall der Neuverteilung des Stoffes mit dem ihm innewohnenden Luststreben beruht. Auch hier eine Verschmelzung

[219]) Auch von Fouillée anerkannt, Mouvement S. 3: »Hegel, Spencer et Comte tendent à se réconcilier . . Les vrais principes de l'évolution viennent donc se confondre avec ceux d'une dialectique à la fois réelle et idéelle, telle que la rêva le philosophe allemand.« S. 268 »La dialectique de Hegel peut être ainsi mise d'accord avec l'évolutionisme de Spencer.« Näheres bei Winter in der Revue de métaph. et morale, Sept. 1894. Die Parallele von »reell und ideell« kommt dabei freilich auf Rechnung Fouillées.

der Gegensätze, durch die hindurch sich der Zweckinhalt der Periode verwirklicht, daher auch hier ein Dreitakt der Perioden von der indifferenten Mischung des Anfangs zu den Gewaltgebilden des Militarismus und von da schließlich zur Harmonie der Freiheit. Aehnlich wie der Marxismus vor den Gegensatz seiner Klassenkampfperiode und des schließlichen Sozialismus den Morganschen Urkommunismus gesetzt hat, so setzt Spencer vor den mit Henry Maine angenommenen Gegensatz von Status und Kontrakt den anfänglichen indifferenten Mischzustand; und ähnlich wie bei Hegel der Maßstab und das Einheitsprinzip der gegensätzlichen Stufen der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit als der Erkenntnis des Allgeistes ist, so dient für Spencer der Fortschritt im Genuß der individuellen Freiheit innerhalb eines harmonischen Ganzen für den gleichen Zweck. Er denkt völlig anders als Comte über das inhaltliche Ergebnis der Entwicklung und verachtet dessen Pedantokratie und die dem Katholizismus nachgebildete Organisation. Aber in der Methode befolgt er doch eine ähnliche Mischung einer rein naturalistisch-kausalen Denkweise, die nur Andersverteilungen der Materie kennt, mit einem Idealismus, der die Einheit und das Strebensziel wie die treibende Kraft und Voraussetzung des geschichtlichen Werdens bedeutet. Und damit man die Bruchstellen recht deutlich erkenne, wird ausdrücklich gelehrt, daß die von älteren Tendenzen geschaffenen sozialen Gebilde später in den Dienst ganz neuer Zwecksetzungen gestellt werden können, von denen man freilich nicht weiß, woher sie kommen können, und nur erfährt, daß sie unbewußt unter der Hülle der älteren Formen sich gebildet haben. Also der klare Grundsatz der Heterogonie der Zwecke, wie Wundt ihn später lehrt und der doch nur eine andere Formel für Hegels »List der Vernunft« ist. Was Grausamkeit, Gewalt und Aberglaube unter tausend Schrecken und Greueln geschaffen haben, das kann von der individualisierten und ethisierten Kultur benützt werden. Dadurch werden die Greuel der militaristischen Periode erträglich, und sogar an den blöden Ahnen- und Geisterglauben kann die religiöse Ehrfurcht wahrer Frömmigkeit anknüpfen, indem sie diese Gebilde in Symbole für edlere und bessere metaphysische Empfindungen verwandelt, ja sich als unbewußt schon in jenen uranfänglich latent gewesen empfin-

det [220]). Es ist das alte und sich immer wiederholende Schauspiel, das die naturalistische Geschichtstheorie bei so großen und edlen Denkern bietet; sie ist bewußt und unbewußt durchsetzt mit dem Gedanken ihres Gegenspielers, mit den Motiven der dialektischen Methode und der ethisch-metaphysischen Zielsetzung, kann aber beides aus ihren eigenen Voraussetzungen nicht oder nur durch grobe Widersprüche und Oberflächlichkeiten gewinnen. Immerhin ist doch auf diese Weise auch bei Spencer ein bedeutendes Bild der historischen Welt entstanden. Die Analysen des militaristischen und des industrialistischen Gesamtzustandes enthalten vortreffliche, wenn auch einseitige Beobachtungen, in denen sich der geschulte Beobachter und der scharfe Blick des Naturforschers nicht verleugnet, wenn man auch im allgemeinen wird sagen müssen, daß sein eigentlich historisches Feingefühl und Interesse gering ist [221]).

[220]) S. System VIII 290 und 315. Das ist sehr zu beachten.

[221]) Er wiederholt beständig, daß die Geschichte toter Menschen völlig gleichgültig sei (Autobiographie I 172) und lehnt damit die Lektüre von Carlyles Cromwell ab. Auch tote Völker wie Griechen und Römer sind ihm uninteressant 24 f.: »Hätten Griechenland und Rom niemals existiert, wir wären in unserer Lebensführung genau dort, wo wir heute sind«. Von Historikern interessierten ihn nur Grote und Buckle, im übrigen sind seine Freunde und sein Umgang nur Naturforscher. Seine Soziologie arbeitet vor allem mit Reiseberichten, die er durch Sekretäre exzerpieren läßt. Auf die historischen Vorgänge seiner Zeit nimmt er in seiner sehr breiten Autobiographie kaum die leiseste Rücksicht. Auf seinen Reisen in Italien usw. versichert er für das Historische sich ganz und gar nicht zu interessieren, höchstens für etwaige Bestätigungen seiner soziologischen Gesetze Ebd. II 110 ff.; die dortige Kunst betrachtet er lediglich unter dem Gesichtspunkt der Naturtreue und der Ansprache an das Gefühl. Künstler aus ihrer Zeit verstehen wollen heiße, meint er, ihre Fehler entschuldigen! Den sehr andersartigen Standpunkt Mills in dessen Rektoratsrede hält er für eine Beeinträchtigung der Naturwissenschaften. S. auch sein Urteil über die Historiker II 149: »Die Historiker sind in der Geschichte ihrer Könige, Hofintriguen, internationalen Kämpfe, Siege und Niederlagen, die allerdings nicht vorherzubestimmen waren, gefangen; . . sie übersehen aber die wechselseitigen Beziehungen in den Strukturen, welche sich während der von ihnen beschriebenen Vorgänge vollzogen haben« oder II 155: »All das historische Gerümpel, welches nicht im mindesten den Zusammenhang der sozialen Phänomene berührt und noch weniger zur Erkenntnis der bestmöglichen allgemeinen Lebensführung beitragen kann.« In seinem Alter zeigt der grundwahrhaftige Mann immerhin eine sehr viel unbefangenere Hin-

Aber Teleologie und Dialektik, die so eng zusammengehören, da ohne irgendeine Art von Dialektik die tatsächlichen Gegensätze nicht in der Einheit des Zweckes verschmolzen und vermittelt werden können, gehen gerade bei diesem durch und durch dynamischen System noch weiter bis in den innersten Kern der ganzen Theorie überhaupt. Der Begriff des Kampfes ums Dasein setzt den auswählenden und emporstrebenden Willen voraus und trägt diesen mit jenem Kampfe bis in die Materie hinein. Der Begriff der Anpassung und der Entstehung neuer Organe aus neuen Funktionen setzt eine prästabilierte Harmonie zwischen dem strebenden Willen und seiner Umwelt voraus. Ja, die letzte Grundlage des Entwicklungsbegriffes, die Labilität eines gegebenen Urzustandes, mit dem Gleichgewicht und dem Streben einer Aufhebung dieses Gleichgewichtes zugleich ausgestattet, ist schon selbst ein durch und durch dialektischer Begriff. Nur so ist der notwendige immer neue Uebergang von der Homogenität zur Heterogenität und von dieser wieder zur ersten und so fort überhaupt zu verstehen. Und wie der Fortgang ein dialektisch durch die Einheit der Gegensätze vermittelter ist, so ist auch die gleichzeitige Einheit und Bewegtheit, die gegenseitige Förderung von Integration und Differenzierung, ein dialektischer Gedanke. Freilich führt Spencer alle diese Gesetze statt auf die Idee auf die Materie, statt auf das Denken des Weltgeistes auf die tatsächliche Beschaffenheit der Dinge zurück und kommt damit zu immer neuen Schwierigkeiten und Widersprüchen. Sein Materialismus und Positivismus verwandelt sich ihm aber eben deshalb zu seinem Erstaunen unter seinen eigenen Händen in Spiritualismus und Idealismus. Das Gefühl der derart übrig bleibenden Dunkelheiten ist es, das ihn veranlaßt hat, die in alledem sich auseinanderlegende Einheit als das berühmte »Unerkennbare« zu bezeichnen, das bei ihm im Grunde dieselbe

gabe an das wirkliche geschichtliche Leben II 301 ff. — Die Verwertung der historischen Literatur ist dabei völlig unkritisch, hält sich an gebräuchliche und zugängliche Darstellungen, ohne jede Frage nach den Quellen und der Art der Erhebung des Tatbestandes aus den Quellen. Daß schon hier die Probleme des historischen Verstehens akut werden, davon hat er kein Gefühl. Er behandelt diese Bücher wie die Berichte der Naturforscher über ihre Beobachtungen und Experimente, nur daß er im letzteren Falle immerhin zu einiger Kritik befähigt ist.

Funktion ausübt wie die Substanz bei Hegel und das bei ihm ganz ähnlich wie bei Hegel die Versöhnung der Wissenschaft und der Religion bewirkt [222]). Beide Male steht im Hintergrund ein durch dialektische Gegensätze in Bewegung gesetzter Spinozismus, bei Hegel ein gnostisch und spekulativ, bei Spencer ein agnostisch und empiristisch gewendeter Spinozismus.

In dem frommen England wurde für die große Oeffentlichkeit dieser »Agnostizismus« das eigentliche Problem der Spencerschen Lehre; für die Wissenschaft dagegen entfaltete sein Evolutionismus die außerordentlichsten Wirkungen. Er gab vor allem zahllosen Gemälden der Weltentwicklung und der Menschheitsentwicklung das Schema und kombinierte Darwinismus und Liberalismus, die beiden Großmächte der zweiten Hälfte des Jahrhunderts; von ihnen bedeutet freilich der Darwinismus einen nur faktisch verhüllten Bruch mit der Humanitäts- und Fortschrittsidee des 18. Jahrhunderts, darin an Wirkung mit der freilich inhaltlich ganz andersartigen deutschen Romantik

[222]) Das war ihm immerhin ein Herzensanliegen, Autob. II 46 »Ich wollte mich nicht dem Verdacht aussetzen, ich vertrete eine durchaus materialistische Deutung der Dinge. So entstand der erste Teil: das Unerkennbare«. Auch sein Utilitarismus schloß moralischen Rigorismus, wie bei den Engländern überhaupt, nicht aus; er wollte ihn geradezu gegen Mills »Opportunismus« noch fester aus der allgemeinen Natur der Entwicklung begründen, aus einem Wahrscheinlichkeitsurteil in ein Naturgesetz verwandeln ebd. 52. — Der dialektische Charakter seiner Entwicklungsidee war ihm selbst nicht verborgen: »Es ist mir ein neues Kraftgesetz eingefallen: die allgemeine Gültigkeit des Rhythmus. Derselbe ist eine notwendige Folge des Antagonismus einander widerstreitender Kräfte. Dieser Rhythmus gilt ebenso von den Aetherschwingungen als auch von den Aktionen und Reaktionen des sozialen Lebens« ebd. II 13. Sehr charakteristisch ist der Satz IX 108 »Die zu Tage tretenden Veränderungen sind gewöhnlich nur das Differenzergebnis aus dem Widerstreit des Strebens nach Integration und Disintegration«. S. auch VIII 290 und 315: die Unbewußtheit der unter der Hülle der staatlichen Machtorganisation aufsteigenden, von ihr geschaffenen und doch sie sprengenden Arbeitsorganisationen; IX 193 f.: die Unbewußtheit, mit der schon im primitiven Geisterglauben die Ahnung der absoluten Weltenergie enthalten ist, um sich später durch allerhand Widersprüche hindurch zu der Ehrfurcht vor dem »Unerkennbaren« zu entwickeln. So erhält IX 198 »das Universum eher ein spiritualistisches als ein materialistisches Aussehen«. Das alles ist Rückbildung des Naturalismus in Dialektik, aber ohne innere Ausgleichung.

vergleichbar. Den darwinistischen Evolutionismus mit dem moralischen Naturgesetz auszugleichen, wobei es an macchiavellistischen Seitensprüngen bei manchen Autoren nicht fehlte, ist nunmehr das Bemühen. Jedenfalls bereitete Spencer selbst damit einer angelsächsisch gesehenen Universalgeschichte den Weg, indem er den englischen Liberalismus als Ziel der Weltgeschichte zum Naturgesetz machte. Das diente den Angelsachsen, die sonst Universalgeschichte nicht lieben, als Ersatz einer solchen. Er ist durch zahlreiche Kanäle auch in Deutschland siegreich eingedrungen, vor allem auch in die Historie und in die philosophische Auffassung der Historie. Insbesondere die Prähistorie, Mythographie und Ethnologie, Soziologie und Sittengeschichte, die Anschauung von den psychologischen Entwicklungen des primitiven Geistes sind ganz und gar von seinem Evolutionismus durchtränkt, auch wenn sie in Voraussetzungen und Ergebnissen stark von ihm und seinem mitunter philiströsen Doktrinarismus abweichen. Tylors »Primitive Culture of Mankind« bleibt bei allen Einseitigkeiten ein höchst anregendes Meisterwerk und hat eine ganze große Schule hervorgerufen. Eine sozialökonomisch-soziologische Enzyklopädie wie Schmollers »Grundriß der Nationalökonomie« ist ganz auf Spencerscher Methode aufgebaut, wenn auch für die eigentlich historische Zeit dann noch andere Gedanken und Methoden eingreifen [223]). Auch Schäffles »Bau und Leben des sozialen Körpers« beruhte auf Spencers Biologismus. Aber die Hauptwirkungen sind ganz allgemeine Anregungen überhaupt. Die Aufsuchung der Kontinuitäten und Identitäten, die Erklärung aus Summierungen und Anpassungen, die Skepsis gegen alles Schöpferisch-Unmittelbare geht auf diese Evolutionstheorien zurück[224]),

[223]) S. Herkner, Schmoller als Soziologe, Jahrb. f. Nationalökonomie B. 118, 1922. Er erklärt ihn für »einen der größten Soziologen, die es gibt« und sieht in ihm die moderne Parallele Hegels, in den Methoden den Nachfolger Comtes und Spencers S. 5 f. Er führt auf ihn die soziologische Durchfärbung der deutschen Nationalökonomie bei Max und Alfred Weber, Sombart, Tönnies, v. Wiese, Michels, Simmel, Breysig u. a. zurück. Siehe auch Max Webers Abh. über Roscher und Knies und Hintzes »Historische und politische Aufsätze« (deutsche Bücherei B. 94—101).

[224]) So eröffnet Fouillée in seiner »Esquisse« die Darstellung der Griechen mit dem Protest gegen Renan, es gebe kein »miracle grec«; Geographie und Ethnographie lösen dies Wunder auf.

nicht minder die Vorliebe für biologische und insbesondere darwinistische Analogien. Der letzteren hat sich auch die politische Geschichtsschreibung vielfach bemächtigt, sei es in den bekannten rabiaten Formen der Rassenhistorie, sei es in den feineren der Geopolitik eines Kjellén. Trotzdem aber bleibt es doch auch hier und hier erst recht ein Charakterzug dieser gesetzlichen und psychologisch-typisierenden Historie, daß sie im wesentlichen nur auf die Prähistorie anwendbar ist, von der nur die Allgemeinheiten überhaupt erkennbar sind, wo die Einzelheiten überhaupt einer konkreten Analyse nicht unterworfen werden können und wo kein wesentliches Interesse an den individuellen Hervorbringungen haftet, weil sie zu den heutigen historischen Werten und Idealen eine nur sehr mittelbare Beziehung haben, wo vielleicht überhaupt die psychische Konstitution einfacher und gleichmäßiger ist als in den Kulturzeitaltern. Dagegen ist kein einziges großes Werk der dokumentierten Geschichte auf diesen Grundsätzen aufgebaut, weil sie den Verwickeltheiten, der Produktivität und der Ideenfülle des eigentlich historischen Lebens nicht gewachsen sind. Nur im Trüben der Prähistorie läßt sich mit diesen groben Angeln fischen [225]). Die eigentliche Geschichte im engeren Sinne ist daher sogar in England selbst von ihm so gut wie unbeeinflußt geblieben. Höchstens in den Wertsystemen zeigt sich sein Einfluß bei liberalen Historikern. Erst seit der Weltkrieg auch die Engländer in ein universalhistorisches Denken hineingezogen hat, ist in dem schon mehrfach erwähnten Buche von Wells ein großer universalgeschichtlicher Versuch gemacht worden, der auf Spencers, mit etwas Sozialismus versetzten, Gedanken beruht, aber doch dem Geiste gegenüber dem Materiellen und Oekonomischen eine sehr viel größere Initiative einräumt. Wells ist sich dabei bewußt, den Engländern mit detaillierter Universalgeschichte etwas Neues, aber auch in der jetzigen Weltlage höchst Notwendiges zuzumuten. Insbesondere die neueste »Lebensphilosophie« bei uns hat so viel Elemente aus Schopenhauer, Nietzsche, Bergson und Simmel übernommen, daß in ihr eigentlich nur der Fonds übrig geblieben ist, den schon

[225]) S. Gräbner, Methode der Ethnologie 1911, bes. S. 113 und 163 f. Hier auch scharfe Kritik an den evolutionistischen Meisterwerken von Frazer, Tylor, Andrew Lang u. a. G. tritt auch in der Ethnologie für die historische Individualitätslehre ein, S. 92.

Spencer mit dem Vitalismus der romantischen Organologie gemeinsam hatte; sie sucht daher auch ganz neuen erkenntnistheoretischen Anschluß, zumeist an die »Phänomenologie«.

Kein Zweifel, daß die Theorie Spencers mit ihrer konstruktiven Gewaltsamkeit und dem Ausschluß aller spontan-schöpferischen Kräfte und Synthesen des Geistes den Höhepunkt des Naturalismus in der Historie bedeutet. Eben dadurch mußte sie aber auch die Kritik erwecken, und zwar auch bei solchen, welche die allgemeine Voraussetzung des Kausalitätsbegriffes als des einzigen Organs wissenschaftlicher Erkenntnis und damit die positive Denkweise selbst keineswegs preiszugeben gewillt waren. Solche gibt es ja auch bis heute nur erst ganz wenige. Eine lückenlose, jedes Folgende aus dem Vorhergehenden restlos herleitende Kausalität scheint auch heute noch den meisten der einzige Sinn der Entwicklungsidee zu sein. Aber das wurde doch aus den geschilderten Theorien klar, daß mit dieser einfachen Erweiterung der Biologie zur Historie oder der Assoziationspsychologie zur Geisteswissenschaft gerade die feineren, individuellen und spontanen, fortführenden und synthetischen Erscheinungen der Historie auf ihren höheren Stufen nicht zu erfassen waren, wie denn auch die fachmäßige Historie sich in der Hauptmasse wenig um diese Theorien kümmerte oder geradezu gegen sie sich verwahrte. Wollte man nun aber doch bei der grundsätzlichen Gleichung von Kausalität und Entwicklung und damit prinzipiell bei dem Kausalitätsbegriffe der heutigen Naturwissenschaften stehen bleiben, so blieb nichts anderes übrig als materielles und geistiges Geschehen schärfer zu trennen, den Kausalitätsbegriff auf beiden Gebieten eigentümlich und selbständig zu verstehen und aus den besonderen Bedingungen der psychischen Kausalität die Besonderheiten des historischen Gebietes verständlich zu machen. Die Naturgesetze der materiellen und die der psychischen Welt mußten schärfer unterschieden werden, die Millschen Theorien der Geisteswissenschaften von denen der Naturwissenschaften mit Hilfe einer nicht bloß assoziativen und dem räumlichen Mechanismus nachgebildeten Psychologie viel schärfer getrennt werden. Diesem Bedürfnis kam in der Tat die eigene Entwicklung der modernen Psychologie entgegen, die als Apperzeptionspsychologie die eigentliche Psychologie von der mit den körperlichen Vorgängen engst ver-

bundenen Psycho-Physiologie löste und mit formell naturwissenschaftlicher und experimenteller Methode doch eine eigene und besondere Gesetzlichkeit der psychischen Verschmelzungen, Neubildungen und Anpassungen enthüllte. Damit war zwar in den ursprünglichen Monismus der rein positiven Methode ein empfindlicher Dualismus hineingetragen, war das Sein in räumliches und psychisches Sein grundlegend gespalten, aber das letztere blieb doch immer noch im Bereich einer rein kausalen und genetischen Methode, die auch ihrerseits alle Vorgänge aus Kombinationen letzter Elemente aufzuhellen vermochte. Mochte so das Verhältnis materieller und psychischer Kausalität wieder zu einem etwas peinlichen Problem werden, die letztere blieb doch immerhin Kausalität und somit war für den positiv-wissenschaftlichen, den Naturwissenschaften analogen und insofern immer noch naturalistischen, Charakter gesorgt. Für die kleine Einbuße auf der einen Seite, die man mit der Unerkennbarkeit der letzten Wirklichkeiten begründen oder durch eine spiritualistische Naturphilosophie sogar beseitigen konnte, ergab sich der Vorteil, der historischen und gesellschaftlichen Welt gerechter werden zu können und nun erfolgreicher als St. Simon, Comte, Mill und Spencer die Erhebung der Historie zu einer den Naturwissenschaften analogen und gleichwertigen Wissenschaft endlich bewirken zu können. In Frankreich hat Alfred Fouillée in dieser Richtung den Positivismus bekämpft und seine Lehre von den Idées-Forces, den als kausale Kräfte wirkenden selbständigen psychischen Entwicklungen, ausgebildet [226]). Bei uns hat Wil-

[226]) S. Alfred Fouillée, Der Evolutionismus der Kraftideen, deutsch von Eisler, 1908. Der Uebersetzer betont mit Recht die Analogie zu Wundt, insofern auch bei ihm »die Ideen schöpferisch wirken, ohne daß die physische und psychische Kausalreihe durchbrochen wird und ohne daß die immanente Finalität der Kausalität und dem Mechanismus des Geschehens irgend welchen Abbruch tut«. Das Buch ist ein Kompendium einer stark metaphysisch-mechanistisch gerichteten Psychologie, die den eigentlichen Sitz des Mechanismus geradezu in der durch alle Wirklichkeit hindurchgehenden psychischen Bewegung des Lustwillens sieht und den materiellen Mechanismus nur für eine vergröbernde Unterlegung unter diesen hält. Die »Esquisse psychologique des peuples Européens« 1902, ist eine vor allem durch den Kontrast interessante Parallele zu Wundts Völkerpsychologie. Sie handelt nicht von den Primitiven, sondern von den Kulturvölkern, verwendet nicht die experimentelle Psychologie, sondern die verstehende »Vulgärpsychologie« des Historikers,

helm Wundt dem gleichen Gedanken den größten Teil seiner umfassenden Lebensarbeit gewidmet. Vor beiden hatte allerdings längst schon Herbart, der einzige bei den mathematisch-mechanischen Naturwissenschaften festhaltende große Idealist unserer klassisch-romantisch-ästhetischen Epoche, im bewußten und charakteristischen Gegensatz gegen Hegel die mechanisch-kausal gedachte Psychologie an Stelle der Dialektik gesetzt und bei der Auflösung der Substanzialität der Seele in Verbindungen der psychischen Grundelemente, der Vorstellungen, die Möglichkeit gewonnen, Einzel- und Kollektivpsychologie von dieser Grundlage samt der Mechanik der Veränderungen zu konstruieren. Daran hat sich mit Lazarus und Steinthal, Bastian und Waitz eine völkerpsychologische Schule angeschlossen, die aber auf die Prähistorie sich beschränkt und einen größeren Einfluß auf die Historie nicht erlangt hat. Hier wird alles aus der Mechanik der psychischen Grundelemente hergeleitet, während eine absolute Moral für das idealistische Moment sorgt [227]). Einen starken Einfluß auf die Historie hat in Wirklichkeit nur W u n d t erlangt, der seinerseits stark von Herbart her beeinflußt war und mit diesem die Abneigung gegen die Dialektik teilte, der aber in steigendem Maße die möglichst mathematisch-allgemeingesetzliche Psychologie

---

gibt nicht Gesetze, sondern wesentlich anschauliche Bilder. Sie betont die Geist-Kräfte gegenüber den bloß somatischen und geographischen Kausalitäten und steht somit der heutigen Historie im ganzen sehr nahe. Beherrscht ist sie geschichtsphilosophisch von der Fortschrittsidee, die ganz wie bei Wundt ein unbestimmtes allgemeines Humanitätsziel auf Grund von Wissenschaft und Rationalismus in Aussicht nimmt und für die die westeuropäische Kultur, ja eigentlich das revolutionäre und rein wissenschaftlich gewordene Frankreich, mit der Menschheit zusammenfällt. Alles das soll »Psychologie« sein. Im übrigen ist das Buch interessant und lehrreich. — An einem Einzelbeispiel führt eine ähnliche Methode, wesentlich auf den psychologischen Reaktionsformen beruhend und diese wieder klimatologisch erklärend, das bekannte Buch von Ed. Boutmy, Essai d'une psychologie politique du peuple anglais[4], 1916; weitere ähnliche Literatur verzeichnet bei Elias Hurwicz, Die Seele der Völker, 1920.

[227]) Näheres bei O. Flügel, Idealismus und Materialismus in d. Gesch.-Wiss., 1898. Was Feuerbach und nach ihm Marx und Engels lehrten, habe längst schon Herbart mit seinem Kampf gegen Plato und Hegel gelehrt! Für den Idealismus genügen die fünf Herbartschen Moralideen, die ihrerseits allerdings nicht mehr psychologisch oder soziologisch erklärt werden dürfen und können.

den Realitäten des historischen Lebens und des produktiven Geistes anpaßte [228]). Von ihm muß daher zuletzt noch die Rede sein.

An das Allgemeine des Systems kann auch hier nur erinnert werden. Wundt gilt für gewöhnlich als Geistesverwandter Lotzes, Fechners und E. v. Hartmanns und somit als Versöhner der deutsch-idealistischen Metaphysik mit den modernen Naturwissenschaften nach dem Intermezzo der romantisch-spekulative Revolution gegen den Naturalismus. Das ist richtig. Aber während die beiden ersten dabei wesentlich die spekulative Wert- und Geisteslehre fortsetzen, arbeitet er primär vom Naturalismus aus. Wundt kommt ganz wesentlich von den Naturwissenschaften her, wie er denn ja auch Mediziner und Biologe von Hause aus war, von da zu einer naturwissenschaftlich-experimentellen Psychologie fortschritt und alle Wissenschaften weiterhin überhaupt nur als positive Kausalitätswissenschaften anerkannte, und hat diesem an den Naturwissenschaften gebildeten, rein kausalen und empirisch-induktiven Verfahren die idealistische Metaphysik zum Schlusse nur noch

[228]) Ueber Ausgangspunkt, Wachstum und Einmündung der Psychologie in eine mehr historische Denkweise s. F. Krüger, Ueber Entwicklungspsychologie, Leipzig 1915. Krüger versteht darunter eine sozialgenetische Psychologie, die die historische Dynamik in sich aufnimmt, aber trotzdem allgemeingesetzliche, der Naturwissenschaft analoge Theorie bleibt »als die reine Gesetzeswissenschaft« des Geistes S. 222. Es ist eine Art Rückbildung der Psychologie zu Herder, für die Wundt als Vorbild erscheint, die aber über Wundt selbst weit hinausgeht, freilich auch an keinem Punkt anschaulich und begreiflich macht, wie die beiden Gegensätze vereinigt werden können. Es bleibt bei bloßen Postulaten und der Forderung, das »bloß historische« Denken auf eine allgemeine, den »anorganischen Naturwissenschaften verwandte« Gesetzlichkeit des Geistes zu begründen S. 76, 110, 124, 145, 179. — Die Unvereinbarkeit von historischer Dynamik und Psychologie betont dagegen aufs schärfste H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie, 1900, der freilich entgegengesetzt die Psychologie rein mechanistisch auffaßt. Die Lage der Psychologie gegenüber dem Problem ist heute in der Tat, wie Krüger sagt, »sehr problematisch« S. 1 f. — Die Reihe von Comte über Mill und Spencer zu Wundt, wobei Herbart doch etwas fremdartig dazwischen steht, findet sich auch bei Dilthey, Ideen S. 28 f. Er nimmt noch James und Sigwart hinzu und meint, daß damit die naturalistische Psychologie und Geisteswissenschaft im Begriff sei, überwunden zu werden. — Zum Ganzen s. Wundt, Geschichte und Gesellschaftslehre, Völker-Psych. X, 1920. — Von Herbart kommt auch Hermann Paul.

angeglichen. Diese selbst ist weder der Ausgangspunkt, noch die originelle Leistung, noch die fruchtbare Wirkung seines Denkens. Sie ist vielmehr eine Abbiegung von seinem Hauptwege, der nur positive Wissenschaften kennt und der Philosophie genau wie Comte nur die Aufgabe der schließlichen Vereinheitlichung der positiven Wissenschaften zuschreibt. Daß er bei dieser Vereinheitlichung ganz zuletzt voluntaristisch-idealistische Positionen gewinnt, die halb an Schopenhauer und E. v. Hartmann, halb an Leibniz und Fichte erinnern, das ist eine mehr oder minder gewaltsame und jedenfalls anhangsweise vollzogene Umkehr zu den Traditionen der deutschen Philosophie, die mehr seinem menschlichen Charakter als der Konsequenz seines Ausgangspunktes entspricht. Diese ganze Umkehr bewegt sich — was sehr zu beachten ist — um den Angelpunkt der Gleichsetzung des kausalen und teleologischen Verhältnisses, das jedesmal nur einen anderen Ausgangspunkt der Auffassung bedeute [229]). So könne das, was nach dem Gesetz des zureichenden Grundes kausal notwendige Abfolge ist, auch umgekehrt als Zweck und Ziel des Vorgangs, ja sogar als Ideal und Gebot betrachtet werden. Das letztere hebt nach ihm die rein kausale Abfolge nicht auf, sondern ist nur eine andersartige Deutung derselben, woraus klar folgt, daß die kausale Betrachtung durchweg die bestimmende und führende bleibt und nur eben die kausal-notwendigen Effekte als Zweck oder Ziel gleichzeitig bezeichnet werden können, ohne daß damit irgendeine selbständige Entscheidung oder Ideenbildung der Wertbestimmung und des Sollens eingeführt zu werden brauchte. Der kausale Effekt ist eben ganz als solcher auch schon zugleich all dies letztere, eine »Umwandelung« der notwendigen Wirkung in den Gedanken des Zweckes oder des Ideals. Aus dieser Deckung von Effekt und Zweck, Naturgesetz und Wertgesetz, wird im wesentlichen dann die ganze Metaphysik hervorgezaubert, insofern jene Deckung ja nur möglich ist, wenn der kausale Vorgang immer und überall zugleich ein Willensvorgang,

[229]) Ueber diese Umkehrung s. die treffenden Bemerkungen von Max Weber, Roscher und Knies XXX 102—107, der hierin aber bloß einen »erstaunlicher Weise akzeptierten populären Irrtum« sieht; in Wahrheit ist es der zentrale Uebergang zur Metaphysik, ganz ähnlich wie bei Fouillée. Lotze war freilich in der grundsätzlichen Beziehung von Kausaldenken und Bewertung viel vorsichtiger.

ein Verhältnis spiritueller willensartiger Kräfte ist. Aber dieser spiritualistische Willenscharakter der metaphysischen Grundelemente und der Aufbau alles Geschehens aus ihnen ändert wiederum an dem zunächst rein positiv-kausalwissenschaftlichen Bild der Dinge gar nichts, da er ja im Grunde nur eine andere Benennung und Deutung der Kausalvorgänge ist und diese zunächst ohne solche metaphysische Interpretationen von der Wissenschaft hingenommen und erfaßt werden müssen. Läßt man diese zur Metaphysik führende Umkehrung der Kausalitätslehre einmal beiseite, dann ist klar, daß die letztere ganz und gar Ausgangspunkt, Kern und Ziel seines Denkens bildet und daß Wundts originelle Hauptleistung lediglich die Fortbildung des naturwissenschaftlichen Kausalitätsbegriffes zum »geisteswissenschaftlichen« oder psychologischen ist. Kausale Entwicklung oder Entwicklungsmechanik der Natur und kausale Entwicklung oder verfeinerte und abgewandelte Mechanik der Psyche, wobei Einzel- und Gruppenpsyche beide lediglich gewisse Aggregatzustände der eigentlichen psychischen Elemente sind: das ist seine wissenschaftliche Hauptleistung. Entscheidend und ausschließend gilt ihm für das Denken der Satz vom Grunde und die Mathematik; darin folgt er Leibniz und ist er trotz allem »Voluntarismus« absoluter Intellektualist. In der Anwendung auf die empirische Wirklichkeit wird ihm dies reine Denken zum Erkennen und der Satz vom Grunde zum bloßen, eine Menge empirischer Daten enthaltenden Kausalprinzip und dieses in der weiteren Anwendung zu Gesetzen und vergleichenden Generalisationen; darin trifft er sich dann mit dem Positivismus und der Induktionsphilosophie, wenn er diese auch überall möglichst der Denknotwendigkeit wieder annähert. Unter allen Umständen aber ist die kausale Betrachtungsweise das Erste und demgegenüber alle teleologische Umkehrung nebst allen ihren Folgen sekundär.

So angesehen ist Wundt eben doch der deutsche Herbert Spencer, obwohl er von diesem und seiner liberal-individualistischen Ethik unfreundlich genug spricht, Evolutionist durch und durch, beobachterisch, vergleichend, scharfsinnig, universal und konstruktiv wie dieser, aber erfolgreicher und energischer im Durchbruch von den positiven Methoden zu den idealen und eigentümlichen Gehalten des seelischen und historischen Lebens. Aber

nicht bloß die alleinige Herrschaft des Kausalitäts- und Entwicklungsgedankens im engsten Zusammenhange beider und die Beschränkung auf die positiven Wissenschaften verbindet Wundt mit den englischen Positivisten, sondern auch der allgemeinphilosophische Ausgangspunkt selbst. Dieser steckt auch für ihn, was bei dem empirischen Psychologen nahe genug liegt, in der Psychologie, aber die letztere zunächst in ihrem weitesten und allgemeinsten Sinne als Grundwissenschaft vom Bewußtsein verstanden: eine Unterscheidung von der gleich zu charakterisierenden eigentlichen Psychologie im engeren Sinne, die von größter Bedeutung ist und von Wundt nicht ganz so hervorgehoben wird, wie es der Sache entspricht. Ihm wie anderen Psychologen fließen eben diese beiden Bedeutungen der »Psychologie« leicht zusammen [230]). Macht man aber den Unterschied klar und deutlich, dann geht Wundt zunächst und grundlegend aus von der Psychologie als Analyse der einheitlichen und ungeschiedenen Erlebnis- oder Bewußtseinswirklichkeit, in der es noch keinen Unterschied von Geist und Natur, von Assoziation und logischem Gesetz, Innenwelt und Außenwelt gibt, und die im Grunde doch die einzige wahre, begrifflich nur zu deutende und zu ordnende, aber nicht zu ersetzende Wirklichkeit ist. Die Analyse dieser Erlebniswirklichkeit liegt wie bei Berkeley, Hume und Mill zugrunde, aber ihr Ergebnis ist ein anderes. Wundt trennt nämlich bei dieser Analyse grundsätzlich die bloßen Assoziationen und Anpassungen, mit denen die Engländer alles bestreiten, von den autonomen logischen Ordnungs-, Erklärungs- und Vereinheitlichungsprinzipien, womit er sich wieder den deduktiven Cartesianischen Elementen Comtes und vor allem der autonomen, antipsychologischen Logik Leibnizens und Kants nähert. Allein diese Autonomie des Logischen ist bei ihm im Grunde eine sehr einfache Sache, sie ist ausschließlich die Ordnung und Vereinheitlichung der Erlebenswirklichkeit nach dem Satze vom zureichenden Grunde und der Widerspruchslosigkeit, demgemäß die Wirklichkeit so lange logisch bearbeitet werden muß, bis sie diesen Forderungen entspricht. Andere autonome Prinzipien der ethischen oder ästhetischen Wertsetzung oder der

[230]) Diese Unterscheidung ist ein Hauptgedanke der Greifswalder Schule von Schuppe und Rehmke, worauf hier zur Erläuterung des obigen Gedankens nur hingedeutet werden kann.

religiösen Lebensdeutung gibt es bei ihm nicht; das sind für ihn vielmehr alles Dinge, die erst aus einem Denken nach dem Satze vom zureichenden Grund sich als Wirkung psychologischer Gesetze ergeben. So ist man denn rein und ausschließlich an die Ausmerzung des Widerspruchs und an die genetische Erklärung nach dem Satze von Grund und Folge gewiesen. In der genaueren Anwendung auf die Erlebniswirklichkeit ergibt dann der erstere Satz die Unterscheidung einer objektiven, in mathematischen Formeln darstellbaren und von der subjektiven Wahrnehmung verschiedenen »Außenwelt« oder Natur und einer dabei übrig bleibenden, Ichbezogenen, in Gefühl und Willen vor allem erkennbaren »Innenwelt« oder des psychischen Lebens in dem engeren, von den wahrgenommenen Objekten unterschiedenen Sinne. Der zweite Grundsatz wird in der Anwendung auf die so gespaltene Erlebenswirklichkeit zur Kausalität der Naturobjekte einerseits und zur Kausalität der psychischen Erlebnisse in ihrer Veränderung und Bewegung andrerseits. Somit sind Naturwissenschaften und psychologische Wissenschaften oder die Psychologie im engeren Sinne gewonnen: also die Millsche Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften. Daß Wundt dann zuletzt wieder versucht, das derart in der Abstraktion Geschiedene durch kunstvolle metaphysische Begriffsbildungen wieder zu vereinigen und damit sich der in der Grundwissenschaft vorliegenden einheitlichen Erlebniswelt wieder zu nähern, ist für die Durchführung der positiven Natur- und Seelen- oder, wie er lieber sagt, Geisteswissenschaften [231]), ganz gleichgültig, da nicht die Metaphysik auf diese, sondern nur diese auf die Metaphysik wirken dürfen.

---

[231]) Ganz wie bei Mill, dessen induktive Logik überhaupt W.s Vorbild ist und von W. nur mit dem Rationalismus des Grund-Folge-Verhältnisses durchdrungen wird. Daher gibt es auch für W. in den »Geisteswissenschaften« keine Trennung von empirischen und Normwissenschaften, keinen Unterschied von Geist und Seele. Auch die Normwissenschaften, also Rechtswissenschaft, Wirtschaftstheorie usw., gehören in die Kausalwissenschaft vom »Geiste« oder den seelischen Vorgängen. Sogar die Ethik ist kunstreich in diese Kausalwissenschaft einbezogen, s. Logik III 661. Nur die Logik und die Philosophie selbst gehören nicht zu den psychologisch-kausal-konstruierbaren Geisteswissenschaften.

Es kann also diese schließliche Wiedervereinigung auch für die Geschichtstheorie zunächst außer Betracht bleiben, die ganz naturgemäß nur eine Folgerung aus den allgemeinen Grundsätzen der Entwicklungsmechanik des Psychischen sein kann.

Es kommt also alles an auf den Begriff der psychischen Kausalität. Dieser hängt mit dem ganzen Unterschied des physischen und psychischen Seins zusammen, der sich ergibt, wenn man bedenkt, daß der naturwissenschaftliche Begriff der letzten Substanzen und der allgemeinen Gesetze der Erlebniswirklichkeit nur künstlich durch Befreiung von Widersprüchen unterlegt ist als ein Hilfsbegriff zur Deutung und Formulierung der transsubjektiven Elemente der Erlebniswirklichkeit, während die verbleibenden psychischen Erfahrungsgehalte unmittelbar anschaulich und darum widerspruchsfrei sind und lediglich, so wie sie sind, nach kausal-genetischer Verknüpfung verlangen. Das bedeutet dann natürlich die Ausscheidung des Begriffs der Seele oder der metaphysisch unteilbaren Persönlichkeit und ihre Ersetzung durch die psychischen Einzelvorgänge, die in ihrer elementarsten Gestalt einer physiologischen Reaktion ähnlich sehen und vermutlich in solcher immer in der Tat bereits enthalten sind. Die Individualseele ist wie bei Hume, Mill und Herbart eine Täuschung, weder eine unmittelbare Erfahrung, noch wie das Atom ein den Erfahrungen zu unterlegender Hilfsbegriff. Sie ist in Wahrheit nur der völlig aktuelle Schnitt- und Vereinigungspunkt verschiedener relativ kohärenter psychischer Vorgänge und nur das Bewußtsein um die dabei sich bildende Willensresultante. Die psychische Kausalität arbeitet daher mit Entwicklungen, Zusammenballungen, gegenseitigen Anpassungen und Verschmelzungen elementarer psychischer Vorgänge, die wesentlich Willensvorgänge sind, und kann so ein Reich des Psychischen von den Reaktionserscheinungen der einfachsten Zellenwesen bis zu den verwickeltsten menschlichen Persönlichkeiten, den höchsten geistigen Leistungen und den umfassendsten Gruppenseelen genetisch aufbauen. Die störende Mystik des Individuellen verschwindet dabei völlig; es ist ein wenigstens im Prinzip jedesmal kausal erkennbares Aggregat oder der Schnittpunkt vereinigter psychischer Vorgänge, ob es sich um die »Individualität« einer Einzelperson, eines Volkes oder eines Kulturzusammenhanges handelt. Alles ist ein Kreuzungs- und Funk-

tionszusammenhang, der sich aus seinen Elementen theoretisch aufbauen läßt. Der Eindruck des Neuen und Einmaligen bei jedem solchen Aggregat ist nun aber nach Wundt allerdings doch berechtigt. Aber auch er ist aus der Besonderheit der psychischen Kausalität gleichfalls wohl verständlich zu machen. Denn während die mittelbar abstrakten Hilfsbegriffe der Naturwissenschaften durch mathematische Größenbestimmungen fixiert werden und ihre Kausalverhältnisse sich daher in kausalen Größengleichungen ausdrücken lassen, gibt es bei den psychischen, anschaulich-unmittelbaren Erscheinungen immer nur Verschmelzungen, bei denen die Resultante etwas anderes ist als die Komponenten und diese durch einen neuen und konkreten Erlebnisinhalt überschießt, oder Kausalungleichungen, die zwar die induktiv und experimentell feststellbare Regel nicht vermissen lassen, aber nicht in mathematischen Gleichungen darstellbar sind. Der allgemeine Kausalitätsbegriff modifiziert sich also auf beiden Gebieten und bringt auf dem psychischen Gebiete das Gesetz der Resultantenbildung, der schöpferischen Synthese oder der Morphologie und Wachstumssteigerung der psychischen Organisationen mit sich: das wichtigste Gesetz der seelischen Umänderungen und Bewegungen, auch seinerseits von den elementarsten Verschmelzungen der Empfindungen zur Vorstellung aufsteigend bis zu den verwickeltsten Schöpfungen der Entstehung des Moralischen oder Künstlerischen aus dem Nützlichen, des Genies aus dem Milieu und dem geistigen Erbe. Damit ist denn auch das »schöpferische« Element der Historie anerkannt, aber ohne jede Mystik, ein nach allgemeinen Regeln zu bestimmender Vorgang, der im Grundgesetz des Aufbaus seelischer Komplikationen begründet ist und bis zur Hervorbringung der einheitlichen Menschheit fortschreiten kann, ja darüber hinaus an kosmische, uns unbekannte Geistergemeinschaften zu denken erlaubt, wie bei Fechner. Es ist ein nach allgemeiner Regel sich jedesmal bildender Ueberschuß des Ergebnisses über die Bedingungen. Eine Grenze des Wachstums oder der kausalen Steigerung der Komplikation der Resultanten ist von da aus a priori nicht zu setzen. Es ist ein Prozeß in indefinitum, für die Menschheit vermutlich endigend, wie bei Herbert Spencer, in einer gegenseitigen Anpassung und Verschmelzung zur harmonischen Totalität, wobei nur Wundt das Gesamtaggregat oder die Totalität

viel stärker betont als das Einzelaggregat oder den freien Einzelmenschen. Der Deutsche macht die Parole »man versus state« nicht mit, sondern kehrt sie um.

Insofern liegt gegen Mill und Spencer in der Tat kaum ein Unterschied vor, wenn man von der feineren Analyse der psychischen Kausalität absieht. Aber so formuliert hätten wir in der psychischen Kausalität doch nur eine verfeinerte Assoziationspsychologie vor uns, die sich dem kausalen Mechanismus der Physiologie völlig einschmiegen oder ihn als gröberen Ausdruck ihrer selbst betrachten könnte, wie das Fouillée tut. Allein Wundt ist kein bloßer Assoziationspsychologe und greift für die Herausbildung der tieferen und gehaltvolleren Resultanten, besonders derer auf dem logischen, ethischen und ästhetischen Gebiete, nicht einfach wie jene auf den Zufall der Darwinistischen Auslese zurück. Vielmehr unterscheidet er unter den Resultanten die bloßen Assoziationen und Verschmelzungen, die schließlich doch dem chemischen Prozesse mit seiner Verwandelung der Elemente in eine neue Stofflichkeit gleichen würden, und die »Apperzeptionen«, in denen er Leibniz und Kant folgend, eine Stiftung innerer und sinnvoller Einheit aus den sich treffenden Empfindungen, Begehrungen, Wollungen und Gefühlen anerkennt. Damit ist aber in den psychomechanischen Prozeß ein gänzlich über- und außermechanisches Element eingeführt, ein Einbruch aus einer völlig anderen Dimension des Geistes, eine aus seiner Einheit und Tiefe quellende Vereinheitlichung und Normierung [232]). Hier haben »psychische Gesetze«, wie das der Anpassung, der Wertsteigerung, der logischen Vereinheitlichung, vor allem aber der »beziehenden Analyse«, d. h. der Zusammendenkung des ganzen Erlebnisinhaltes zu einer geistigen Einheit, ihren Grund. Das ist nun endlich etwas dem historischen Leben, dem Individuellen, dem objektiven Geiste nahe Verwandtes und scheint die ganze Kausalitätskonstruktion wieder zu sprengen. Die »beziehende Analyse« nähert sich den Rankeschen und Humboldtschen Ideen und Tendenzen, geradezu der Organologie. Allein gerade das gibt Wundt nicht zu. Auch diese Apperzeptionen sind und bleiben für ihn kausal nach dem Satz von Grund und Folge erklärbare Resultanten, die sich von anderen Resultanten nur durch ihren tieferen Gehalt und ihre geistig vereinheitlichende

[232]) Ueber den hier vorliegenden Sprung s. Lotze, Logik [3] S. 546, 551, 593.

Funktion unterscheiden. Das ist — genau so wie die Umkehrung der Kausalität in Teleologie — sein Mittel der Hinüberführung der mechanistisch-positivistischen Denkweise in einen Idealismus des autonomen produktiven Geistes, bei dem dieser aber doch angeblich in der reinen kausalen Abfolge der Resultantenbildungen gefangen bleiben soll. Hier geht freilich in Wahrheit der positivistische Psychologismus in den Antipsychologismus über und werden die erstaunlichen Annäherungen der reinen Kausalitätslehre an den spekulativen geschichtsphilosophischen Idealismus begreiflich. Aber da Wundt diesen Uebergang in die andere Region nicht Wort haben will und in der Tat die Historie und den Geist nach Kräften psychologisiert und naturalisiert, so muß es grundsätzlich doch bei der rein kausal verstandenen Historie bleiben und werden ihre Begriffe von Wundt grundsätzlich nur aus der damit charakterisierten Psychologie entwickelt.

Ausschließlich von hier aus bestimmen sich daher für die Historie die beiden Hauptbegriffe: der des historischen Gegenstandes und der der historischen Bewegung oder anders ausgedrückt, die Statik und Dynamik. Der Gegenstand besteht in Zusammenballungen von psychischen Vorgängen zu relativ dauernden und wirksamen Willenstotalitäten, also zu Völker- und Gesellschaftseinheiten, womit die soziologische Grundanschauung auch hier als Wesen der Historie gesetzt ist, übrigens mit großer Feinheit und Besonnenheit im einzelnen [233]). Die

[233]) Wundt selbst trennt allerdings in seiner Logik die Soziologie von den Geschichtswissenschaften, Logik [3] III 458 ff. und sieht in ihr ein Zusammentreten von Rechtswissenschaft, Nationalökonomie, Ethnologie und Statistik, das sich in einer Theorie der sozialen Zuständlichkeit äußert und damit der Bewegung der Geschichte entgegengesetzt ist, im übrigen auch seinerseits erst durch Zurückführung auf allgemeine psychologische Prinzipien zur Wissenschaft werden kann. Daß das nicht der historische Ursprung der Disziplin, sondern eine Unterschiebung systematischer Konstruktion unter die tatsächlich aus der positivistischen Geschichtslogik und Geschichtsphilosophie entstandene Disziplin ist, weiß Wundt sehr wohl. Im übrigen vermag er doch selbst diese nachträgliche systematische Regulierung und Ablösung von der Geschichte nicht durchzuführen, da einerseits seine Geschichte Völker- und Kulturgeschichte ist (»Die Geschichte hat zu ihrem Gegenstand nicht die Individuen, sondern die Völker« S. 445) und nach ihren kausalen Prinzipien sein muß, und da andrerseits seine Soziologie doch nur das relativ Zuständliche erfassen kann und in historische Folgen der Haupttypen sich auseinanderlegen

historische B e w e g u n g besteht in dem kausalen Gesetz der Veränderungen, die im wesentlichen aus Assoziationen und Anpassungen, Verschmelzungen und vorwärtsbewegenden Gefühlskontrasten, dann aus Apperzeptionen, Synthesen und Bedeutungswandelungen sich zusammensetzen. Damit stehen wir trotz aller Verfeinerungen ganz auf dem Boden der positivistischen Theorie. Es ist nur durch die Psychologisierung des Positivismus die Dynamik sehr viel tiefer in die Statik hineingetragen.

Aber wie die Wundtsche Psychologie über die Assoziationspsychologie hinausgeht, so geht sie auch über die grobe utilitarische Lehre von der Begründung des historischen Auftriebes in der mit den physiologischen Reaktionen identischen Lust und Unlust hinaus. Das geschieht durch eine viel grundsätzlichere Untersuchung der Rolle des Wertes oder der Zweckvorstellung als wirkender Kraft in der Historie, und diese wiederum ist ihm ermöglicht durch jene Grundlehre von der Umkehrbarkeit der Kausalität in Teleologie, die ja überdies durch die Einreihung der Apperzeptionen und Synthesen in die strenge Kausalität sehr erleichtert wird: die in den letzteren durchdringenden Gehalte, die an sich schon Zweck- und Sinneinheit enthalten, können bei solcher Umkehrung als die ursprünglich oder kosmisch-gesetzlich in die Kausalität eingeschlossenen Zwecke erscheinen. Aber auch so bleibt die Sache noch schwierig genug. Denn der Satz wäre undurchführbar, würde man diese Zwecke bereits als subjektiv und bewußt gewollte in die elementaren und aktuellen Vorgänge einschließen, da das ja faktisch in den seltensten Fällen zutrifft. Es muß vielmehr vom »subjektiven« Zweck ein »objektiver«, ein in den elementaren Reaktionsvorgang zwar eingeschlossener, aber über die in diesem enthaltene subjektive Zweckvorstellung weit überschießender Wille unterschieden werden. So bekommen wir die Unterscheidung von »Motiv und Zweck«, die Lehre von einem im ersten Antrieb unbewußt enthaltenen weiterreichenden

muß. Er weist also der Soziologie nur die Statik zu, während er die Dynamik der »Entwicklungspsychologie« oder »Entwicklungskausalität« zuweist. Auch er unterscheidet Statik oder Stabilität und Dynamik als die beiden Hauptbegriffe (System 63—73), wobei in seiner Dynamik die Comte unbekannten Apperzeptionen und schöpferischen Synthesen das pseudo-kausale Bewegungsprinzip sind und mit der Statik der Begriff der Individualität verbunden werden muß. Für den letzteren hat freilich W. kein Prinzip der Abgrenzung und der Wesenserfassung. Er muß auf das »kausal Wirksame« zurückgehen.

Zweck, der sich durch Uebung und Gewöhnung wieder in Mechanismus, Instinkt oder Organ zurückverwandelt und von da aus den Anlaß zu immer weiter überschießenden und umfassenderen oder organisierteren Wirkungen gibt, die sämtlich zunächst kausale Ergebnisse sind, aber zugleich als Zwecke betrachtet werden dürfen. Man sieht: Wundt gerät damit stark in die Nähe von Hegels unbewußter Selbstdurchsetzung der Idee an sich oder gar von Ed. v. Hartmanns Unbewußtem. Auf diesen Satz, der zu seinem Korrelat die grundsätzliche Auffassung der psychischen Elemente als Willensvorgänge und damit die Deutung auch der physischen Vorgänge als Willensvorgänge hat, baut sich nun die ganze Dynamik oder aufsteigende teleologische Entwicklung auf als Antrieb zu immer neuen Zwecksetzungen und Zweckülberschießungen, Organisationen und Kumulationen des bereits Erreichten, neuen umfassenderen und feiner organisierten Antrieben mit wieder überschießenden »Zweckergebnissen« (!) usw. Das Wesen der Welt ist Wille und das Wesen des Willens enthüllt sich im historischen Auftrieb, der so von der einen Seite sich in den strengen kausal gesetzlichen Formen vollzieht, nach der anderen die Verwirklichung eines alles abschließenden und zusammenfassenden Willenszweckes ist. So haben wir die aufsteigende Bewegung oder den Fortschritt einerseits als einen rein kausal begründeten und rein kausal verlaufenden Prozeß, der aber doch zugleich andrerseits als sich beständig steigernde, intensiv und extensiv organisierende Entwicklung ins Unendliche erscheint. Ja, aus diesen Kausalitätsbegriffen kann sogar die Ethik hergeleitet werden, die auch bei Comte, Mill und Spencer aus der kausal-soziologischen Betrachtung der Geschichte erwuchs, aber als »fatalité modifiable« doch ein etwas schwieriges Verhältnis zu ihr hatte, mehr neben ihr stand als aus ihr folgte. Für Wundt kann Sein und Geschehen dagegen ohne weiteres der Schlüssel zum Sollen sein, indem für den entwickelteren Menschen die nächsten zu erwartenden Ergebnisse des bisherigen Prozesses zugleich in ihrer kausalen Notwendigkeit wie in ihrer zweckgemäßen Fortsetzung der begonnenen Zweckreihe erscheinen und sich dadurch in Ideale und sittliche Forderungen »verwandeln«, deren sittlicher Sollcharakter an ihrer kausalen Erzeugtheit und Begreiflichkeit nichts ändert. Das Sollen ist bei ihm wie bei Hegel im Sein angelegt und aus ihm zu entwickeln, weshalb Wundts

Ethik auch wesentlich eine Darstellung von der kausal-notwendigen Entwicklung der sittlichen Humanitätsidee aus Sitte und Gewohnheit ist, wie Hegels Ethik eine dialektische Herleitung aus dem an sich in den Seelen steckenden Geiste war [234]). Bei Hegel war der vollentfaltete objektive Geist in Staat, Kunst, Religion und Philosophie das dialektische Ziel; bei Wundt ist die sehr viel blassere Idee der Humanität, die Eingliederung des Einzelinteresses in die harmonische Gesamtheit, das kausale »Zweckergebnis« oder der »Zweckerfolg«. Die Annäherung an

---

[234]) Vgl. System [3] I 390 f.: »So v e r w a n d e l t sich dieser Endpunkt des (sc. kausalen) Fortschritts in ein praktisches Ideal«. Die Humanitätsidee ist kausales Produkt psychologischer Gesetze und ethisches Ideal zugleich! »Hierin besteht die eminente, allen zuvor betrachteten (d. h. aus der Zu-Ende-Denkung des kausalen Prozesses gewonnenen) Vernunftideen überlegene Bedeutung der Humanitätsidee, daß sie z u g l e i c h Ideal ist«. Aehnlich II 171 f.: »Indem die psychologischen Kausalbetrachtungen, durch die Beschaffenheit ihres Gegenstandes gezwungen(!), stets in die Zweckbetrachtung überführten, müssen naturgemäß auch die Prinzipien der geistigen Kausalität einen teleologischen Charakter gewinnen.« So kann Wundt von einer kausal zu verstehenden Entwicklung geradezu sagen, »daß in der Richtung auf das hier gesteckte Ziel alle Entwicklung verläuft, oder, wo sie in Wirklichkeit abweichende Wege einschlägt, wenigstens in dieser Richtung verlaufen s o l l t e« S. 391! Wert und Sollen entspringen unmittelbar aus der Umdrehung der Kausalität, welche Umdrehung schon mit der letzteren selbst angeblich gesetzt ist. Deutlicher kann man den Uebergang in eine andere Dimension nicht wohl zugleich vollziehen und verbergen. So spricht W. geradezu von »Zweckkausalität« und »Zweckerfolg« II 228! Für die Geisteswissenschaften ist diese Umdrehung dann von ganz besonderer Bedeutung; durch sie erhält die Steigerung »der mathematischen Größenmaße der Naturwissenschaften« zu den »qualitativen Wertgrößen der Geisteswissenschaften« erst ihren eigentlichen Sinn, wird der zunächst lediglich kausale Maßstab des Fortschrittes zu steigender Organisation und Wechselbeziehung zugleich eine ethische Wertskala. So kann trotz aller Kausalität der seelischen Schiebungen und Synthesen doch von »ewigen und geistigen Werten« die Rede sein, »die Seele zum G e i s t, sogar zum o b j e k t i v e n G e i s t« werden II 231, 250. Damit ist die Ethik auf die Kausalität aufgepfropft. Daher sind auch Kunst, Religion, Denken usw. Erzeugnisse formaler psychologischer Gesetze, teleologische Deutungen, denen der kausale Prozeß unterliegt, wenn auch gelegentlich wie beim Recht, von »höheren Anlagen« die Rede ist Logik [3] III 577, oder gar von »idealen Trieben« Elemente 421, 459 oder vom »Sinn für das Erhabene und Ewige«, der sich an gewissen Eindrücken »entzündet«, ebd. 447!

Hegel und die Dialektik ist handgreiflich, und es bedurfte gar nicht dazu der starken Hervorhebung des »Gesetzes der Kontraste« als Hebel der Bewegung, das freilich Wundt psychologisch aus dem Gegensatz von Lust und Unlust herleitet, während Hegel es dialektisch-logisch gedeutet hatte als Umschlag der Idee in ihr Gegenteil und Selbstwiederherstellung der Idee. Diese im Mark der Kausalität sitzende Teleologie entlädt sich in den Apperzeptionen und Synthesen und vollbringt das Gute, Wahre, Schöne, das Postulat der Humanität, mit der unwandelbaren Notwendigkeit des Naturgesetzes wie mit dem Schwung des Zweckgefühls zugleich. Das ist dann freilich keine »fatalité modifiable« mehr wie bei den Anglo-Franzosen, sondern bedingungslos ein lediglich in teleologisch-ethischer Uebersetzung zu lesender Kausalprozeß. Die aus dem reformerischen Willen zu schaffende Utopie Comtes und Spencers fehlt deshalb bei Wundt ebenso wie jeder irgendwie revolutionäre Zug. Deutsch-konservativ erwartet er vom Kausalprozeß die Verwirklichung der Ideale und beschränkt Begeisterung und Freiheit auf das bewußte Wollen desjenigen, was man auch ohnedies müßte, wenn das wirkliche Geschehen von seinem Gewollt-Werden irgendwie getrennt werden könnte. Auch darin steht er Hegel nahe [235]), jedenfalls näher als dem gleichfalls dialektischen Fichte, mit dem allein Wundt selber — wenigstens in seinen letzten Aeußerungen — zusammengestellt zu werden wünscht.

Ueber die Wundtsche Geschichtstheorie im einzelnen bedarf es daher nicht mehr vieler Worte: sie ist angewandte Psychologie, wie die empirischen Naturwissenschaften angewandte Mechanik sind. Das würde allerdings von den Allgemeingesetzen der bloßen experimentellen Individualpsychologie aus nicht möglich sein, da diese die in der Geschichte entschei-

[235]) Anklänge an die Dialektik sind daher auch nicht selten. Ein solcher ist vor allem das historische Gesetz der Kontraste, Logik [3] III 282 f. 439 f. Viele Einzelbeispiele in den »Elementen der Völkerpsychologie«: S. 121 »Selbstauflösung« eines durchdringenden, sich erweiternden und vertiefenden Begriffes«; 203 Ueberleitung, Mündung und Brückenbildung relativ entgegengesetzter Kulturerscheinungen; 302 das »Müssen, als die Zeit dazu reif war«; 406 Entwicklung eines Ideals durch »Negation« des vorhergehenden »als seine Aufhebung und zugleich als seine Vollendung des Menschheitsideals«. Das ist wörtlich der berühmte Doppelsinn des Hegelschen »Aufhebens«, das aber nur bei Hegels logisch-metaphysischen Voraussetzungen berechtigt ist.

denden Anlagen, Tendenzen, Voraussetzungen, Angeborenheiten usw. stets schon voraussetzt; das logische Denken, die Kunst, die Religion, die Moral lassen sich von ihr aus in der Tat nicht erklären, sondern sind von ihr aus nur rein gegebene, in den individuellen Prozeß einströmende, die Apperzeptionen und Resultanten beeinflussende Mächte. Deswegen haben ja auch immer die Historiker sich gegen die experimentelle und gesetzeswissenschaftliche Psychologie gewehrt, weil diese jenen bewegenden Kräften des geschichtlichen Lebens gegenüber hilflos war. So verfielen sie nach Wundt den mystischen Täuschungen der Dialektik und Organologie. Aber zur endgültigen Aufhebung dieser Täuschungen ist heute und besonders bei Wundt die Kollektiv- oder Völkerpsychologie vorhanden, die die Erzeugung jener vererbten Mächte aus dem interindividuellen Verkehr und der Anwendung der psychologischen Kausalgesetze auf diesen erklären kann. Sie kommen an uns aus dem Verkehr und sind ursprünglich vom Verkehr selbst erzeugt. Sie sind eine »Selbstschöpfung« und »Selbstentwicklung« des Geistes nach den formalen Gesetzen der Psychologie [236]). So sind insbesondere die Sprache als Urform

[236]) S. diese Ausdrücke in System II 417, 266. Sehr fein ist dieser Gedanke ausgeführt bei Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker 1896, der sich ganz auf Wundt (Unterschied der Assoziation und Apperzeption, des triebhaften und bewußten Willens) beruft. V. bekommt freilich selbst vor dem deterministischen Zufallsspiel dieser Gesetzesreihen einen Schrecken und verweist dann auf den mit dem »Idealismus« zusammenhängenden Begriff einer inneren aufsteigenden »Entwicklung« als Trost und Gegengewicht. Im Ideal übereinstimmend mit Hegel (364) mißt er psychologistisch gebildete Kausalitätsreihen, durch die jede Stufe zu einem bestimmten geistigen Typus verurteilt ist, an diesem »aus der Gesamtentwicklung entlehnten Maßstabe« (341). Ueberdies empfindet er in dem Einbruch der geistigen Welt durch die Apperzeptionen und Synthesen hindurch in die wesentlich assoziative Primitivität einen tiefen Dualismus, der ihm die Vollkultur »durch das stets in irrationale Tiefen hinabreichende seelische Geschehen« 473 ähnlich erscheinen läßt wie Eucken. Hier ist die Grenze der Leistungsfähigkeit der Wundtschen Begriffe überall erreicht, aber als solche nicht erkannt. Man s. vor allem das Urteil über Goethe, der »das ganze Wesen der Naturforschung, überhaupt das Wesen des modernen Geisteslebens verkannt« habe S. 462. Das spätere Buch V. s, Die Stetigkeit im Kulturwandel 1908, kehrt zu schärferer Betonung des psychischen Mechanismus zurück, verschluckt die Apperzeption in der Assoziation, den Fortschritt im Mechanismus. Das Ergebnis ist die Bedeutung»des Trivialen und die Zusammen-

der Logik, der Mythus als Urform der Kunst und Religion, die Sitte als Urform des Staates und der Moral in den primitiven, noch überwiegend einheitlich bestimmten Zeitaltern erzeugt worden und begründen erst von da aus in den reicheren, immer mehr singuläre Kombinationen hervorbringenden Kulturzeitaltern die freieren Bildungen, die wir als Wissenschaft, Religion, Kunst, Moral und Sittlichkeit bezeichnen. So scheidet sich die Geschichte naturgemäß in jene primitiven Zeitalter der Unkultur und Halbkultur und in die unberechenbar reichen und bewegten Zeitalter der Hochkultur, wo das Singuläre dominiert. Gesetze der Geschichte, die ja nichts anderes sind als die psychologischen Gesetze der Assoziation, Anpassung, Apperzeption, Resultantenbildung und Bedeutungswandelung, sind daher nur auf die primitiven Zeitalter ernstlich anwendbar; bei der Hochkultur werden sie wegen der Ueberfülle des »Singulären« praktisch unmöglich oder treten sie doch auf das Gebiet des Zuständlichen und

setzung des Großen aus dem Kleinen« S. 201 ff. »Ueberall, wo sich uns aus der Sandwüste der Trivialität die Gipfel erheben, sind sie aus demselben Stoff gemacht« 202. »Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht und die Gewohnheit nennt er seine Amme« 201. Man vergleiche zu dieser mechanistischen Kontinuitätslehre etwa den Gegensatz bei Lotze »Mikrokosmos« II ^{3} 59, 125. — Gleichfalls mit Wundt nahe verwandt ist die Geschichtstheorie des Herbart nahe stehenden Hermann Paul »Aufgabe und Methode der Geschichtswissenschaft, 1920, eine Zuspitzung der Grundsätze aus seinen berühmten Prinzipien der Sprachwissenschaft. Ihm ist schon Wundts Völkerpsychologie etwas zu mystisch und unexakt. Er bleibt bei einem gemäßigten Positivismus der reinen Kausalerklärung aus klaren, empirisch aufweisbaren kleinsten Elementen. Das gelte für die auf Psychologie begründete Geschichte ebenso wie für die auf Chemie und Physik begründete Naturwissenschaft, nur daß in der Geschichte die Komplikationen so unübersehbar und unentwirrbar seien, daß hier das »Individuelle« vielfach einen Widerstand leistet. Für ihn ist das Individuelle gleichfalls »nur besondere Kombination von Elementen, die mit anderen sonst existierenden zusammen unter allgemeine Kategorien gebracht werden kann. Wer noch eine andere Art von Individualität annimmt, der muß jedenfalls zugeben, daß dieselbe jedem Außenstehenden wie ein Buch mit sieben Siegeln ist«, S. 14! Die Aufgabe der Geschichte ist unter diesen Umständen die, die Kulturwerte der Vergangenheit zu schützen, weil deren Kenntnis trotz etwaiger Gefährdung der Gegenwartsproduktivität nützlich und genußreich ist. Vor allem ist sie ein Mittel gegen revolutionäre Neuerungen S. 53 f. Trotz alledem ist dann doch von Entwicklung, innerem Zusammenhang, Tendenzen, Zufällig-Temporärem und Ewig-Gültigem die Rede!

Soziologischen zurück, während die bewegte politische Geschichte zumeist nur im einzelnen die direkte psychologische Motivenerklärung des Singulären selbst, aber nicht eine psychologisch-kausale Erfassung der gesamten Dynamik und Reihenbildung gestattet. Das Singuläre spielt also durchaus die Rolle der Kompliziertheit wie bei Comte und hebt die Gesetzlichkeit dieses Teils der Geschichte nur praktisch auf. Mit dem Begriff des eigentlich Individuellen d. h. des unbegreiflich Eigenen und Originellen hat er nichts zu tun, wie ja Wundt auch die dazu nötige Substantialität der Seele nicht anerkennt [237]). Hier ist er von Leibniz und erst recht natürlich von Goethe und der Romantik weit entfernt und ganz im Banne des Positivismus. Deshalb ist auch das »Verstehen« dieser singulären Geschichtsgebilde zwar eine eigentümliche Aufgabe, aber zuletzt doch nur durch psychogenetische Erklärung zu leisten. Alles Intuitive ist nur etwas Vorläufiges, das auf psychische Kausalität zuletzt muß reduziert werden können. Auch kann die Vergleichung der singulären Prozesse und ihrer Reihen bis zu einem gewissen Grade auch hier dem Gesetzesbegriffe sich nähern, wobei freilich wenigstens an sich die schließliche volle Zurückführbarkeit aller solcher Analogien auf ihnen zugrunde liegende psychologische Gesetze vorausgesetzt werden muß, wenn man mit Recht von Gesetzen reden will. Bloß empirisch aus Induktion und Vergleichung gebildete analoge Reihen sind noch keine Gesetze, sondern eine Vorstufe zu ihnen, wie Wundt vor allem gegenüber Lamprecht bemerkt. Wo man bis zu Gesetzen nicht vordringen kann, bleibt daher nur die mehr oder minder künstlerische Schilderung und unmittelbare Anschaulichkeit und die bloße direkte oder individualpsychologische Erklärung aus den vielgenannten Prinzipien der

[237]) »Singulär nenne ich, was nur ein einziges Mal vorkommt, individuell das Einzelne, gleichgültig ob es einmal oder mehrmals existiert« Logik[3] S. 543. Welch ein Gegensatz gegen das »Individuelle« bei Schleiermacher und Dilthey! Freilich ist die Rolle des Singulären in der dokumentierten Geschichte so groß und ist dem entsprechend Interpretation, Kritik, Auslese oder Abstraktion, auf das Singuläre und Anschauliche gerichtete Themastellung so im Vordergrunde, daß hier W. wenigstens faktisch mit Herder, den Romantikern, und Rickert ganz übereinstimmt, s. Logik[3] 64 und 138. Auch seine Bestimmung der empirischen historischen Gesetze ist sehr vorsichtig. Auch beim Individuellen zeigt W. ein Doppelgesicht.

Assoziation, Apperzeption usw. Alles historische Denken drängt daher ähnlich wie bei Comte auf eine Auflösung des Singulären in den Gesamtprozeß. Erst die Einreihung in ihn vermöge allgemeiner psychologischer Gesetze wäre wissenschaftliche Erkenntnis. Denn alles Einzelne erklärt sich wissenschaftlich nur aus dem Ganzen. Wenn dabei Comte an der Anschaulichkeit der sozialbiologischen Körper hängen blieb und die Statik nicht recht in Dynamik überzuführen vermochte, so ist für Wundt bei seiner Fähigkeit, hinter diese Anschaulichkeit mit den allerfeinsten, von der Empfindung bis zur Religion, Sittlichkeit und Kunst aufsteigenden psychologischen Gesetzen auf das allumfassende Gesetz der Bewegung und Bildung zurückzugehen, ein solches Hängenbleiben überflüssig. Freilich wird es dann im Grunde unmöglich, irgendein historisches Einzelobjekt für sich zu erfassen, es muß in den kausalen Gesamtprozeß aufgelöst werden wie jeder Naturvorgang in die Gesetze der Natur. Nur die Begrenzung der praktischen Anwendung läßt uns beim Singulären größeren oder kleineren Umfanges stehenbleiben, dessen Darstellung daher auch in der Hauptsache eine künstlerische, mit Psychologie jedoch nach Möglichkeit durchsetzte Leistung bleibt. Im Grunde muß zu allem der Allgemeinprozeß in seinem Hergang aus der psychischen Naturgesetzlichkeit hinzugedacht werden.

Eben deshalb wagt sich Wundt trotz der Undurchführbarkeit einer das Ganze umfassenden Reihenbildung doch auch seinerseits an die Konstruktion des universalhistorischen Prozesses, eine Parallele zu Comtes Dynamik der Gesellschaft. Ja, das ist auch für ihn Höhepunkt und letztes Ziel der Geschichte, mit der Ethik zusammenhängend. Auch bei ihm handelt es sich dann freilich zunächst um einen rein kausalen Prozeß und auch bei ihm geht dieser kausale Prozeß dann unmerklich über in die Idealbildung und Grundtendenz der Zukunft, in den Zweckerfolg der Humanität. Auch bei ihm sind die Gliederungsprinzipien eine Verbindung von soziologischer Struktur mit entsprechender Mythologie, Metaphysik und Religion, bildet also das Maß der Organisation den Maßstab der Stufenbildung, welcher Maßstab als ein rein kausaler gedacht ist. Die Geschichte ist soziologisch gedacht. Doch ist es auf den anschaulichen Eindruck und nicht auf ein Gesetz zurückgeführt, wenn Wundt an Stelle von Comtes drei

Stadien vier Stufen setzt, deren drei ersten im Grunde eine Zerlegung des Comteschen theologischen Zeitalters sind und deren letzte eine Zusammenziehung des metaphysischen und positiven Zeitalters zu einer Kultur der wissenschaftlich und philosophisch begründeten Humanität ist. Andererseits ist es auf die verfeinerte Methode zurückzuführen, wenn Wundt zur Erklärung der Zusammenhänge und Bewegungen nicht der Analogien zu den biologischen Organismen bedarf, sondern bis tief in die Einzelheiten der Zusammenhänge mit seinen rein psychologischen Gesetzen ausreicht. Auch hat Wundt die metaphysische Interpretation des Kausalprozesses als Fortschritt zur Humanität formal viel schärfer als Comte getrennt von der bloß kausalen Reihenbildung, obwohl im Grunde doch auch schon diese bei ihm unter der Voraussetzung einer beständig zunehmenden Organisation steht wie bei Herbert Spencer und Comte, was schwerlich von einem rein kausalen Standpunkt aus nachgewiesen werden kann [238]).

Die erste Stufe ist die des primitiven Menschen, dessen Anfänge unbekannt sind und der vom Tiere herkommt. Er lebt in gliederungsloser Horde, dem Keim aller sozialen Organisationen, spricht in affektiv begründeten Lautgebärden, dem Keim der Sprache und des Denkens, denkt in assoziativ begründeten Zauberkategorien, dem Keim der religiösen Ideen und der Kunst. Des Näheren hat er die vom Tier ererbte Eifersuchts-Monogamie, eine vom Zufall geschaffene Technik der Holzkultur, eine gleichfalls vom Zufall entdeckte Waffe für die Jagd. Er ist bedürfnislos und unveränderlich, weshalb er heute noch bei den Pygmäen, den Ureinwohnern Ceylons und Malakkas und Afrikas gefunden werden kann. Sein geistiges Zentrum bildet der Zauberglaube, der auf dem Phantasiebild der Körperseele und dem Schrecken vor dem Tode beruht, von da aus assoziativ auch auf andere Dinge, Krankheiten und ähnliches, als Dämonenglaube übertragen wird und nun zu den entsprechenden Vornahmen des Zaubers und Gegenzaubers führt. An diese Stufe schließt sich als zweite das totemistische Zeitalter an, das ein von Wundt neubegründeter höchst wichtiger Begriff ist. Den Ueber-

[238]) Ueber diese Frage einer zweckfreien Höhenbestimmung nach dem Maße des erreichten Gleichgewichts aller zu einem Begriff gehörigen Merkmale s. Lotze, Logik [2] 164, der dann um so schärfer die »sachlichen« Wertbestimmungen davon unterscheidet.

gang bildet die zufällige Herausbildung des Häuptlings aus der Horde und die Teilung der wachsenden Horde in zwei trotzdem wechselseitig verbunden bleibende Stämme, welche Teilung sich nach dem gleichen Prinzip der Zweiteilung noch weiter nach unten fortsetzen kann und zu Wanderungen, Kriegen, Kriegswaffen und Hackbau, zur Exogamie und mit ihr zu Polygamie und Polyandrie führt. Gleichzeitig wandelt sich unter den häufigen Erfahrungen des Todes die Körperseele in die vom Körper sich trennende Hauch- oder Schattenseele, die als dem Körper entfliehendes Seelentier vorgestellt wird, damit zum Tierkult überhaupt und zum Zusammenschluß des Stammes in einem besonderen Tierkult führt. Geht dieser Kult des Stammestieres durch den Ahnenkult besonders verdienstvoller Häuptlinge auf deren Sonderdämon über, dann ergibt sich die Vereinigung von Tierkult und Ahnenkult, die man Totemismus nennt und die bald zu bloßen Wappen, Benennungen, Gemeinschaftszeichen, bald zur Annahme individueller Totems oder tierischer Sonderdämonen und Schutzgeister der Einzelnen wird. Daran schließt sich jetzt das Tabu als Grundlage der Sitte und ein reich entwickelter Zauberkult, in den neben Tierdämonen auch Pflanzendämonen durch Analogie eintreten und Anlaß zu den orgiastischen Vegetationskulten und damit zur Mystik geben. Aus solchem mannigfaltigen Zauberkult entwickelt sich auf dieser Stufe schon die Kunst, deren poetischer Zweig in Tier- und Zaubermärchen die Voraussetzung aller kommenden Poesie schafft. Diese totemistische Kultur ist überall die Grundlage aller späteren Entwicklung und geht noch heute durch sehr verschiedene Kulturkreise hindurch, den malayo-polynesischen, den mikronesischen, den uramerikanischen und den afrikanischen Alle großen Kulturvölker setzen sie voraus und zeigen ihre Reste. Zu den eigentlichen Kulturvölkern kommt es dann freilich erst mit der d r i t t e n Stufe, die durch die Entwicklung des Stammeshäuptlings zum individuell ausgezeichneten Helden und damit des Stammes zum Staat sowie durch die Uebertragung des persönlich-heldischen Charakters auf die Seelendämonen und damit durch die Schaffung anthropomorpher Gottheiten zustande kommt. Es ist die Stufe der Helden und Götter. Erst hier beginnt der individuelle Mensch, seine organisatorische Zusammenfassung, der Staat und die Religion, also der Mensch, den wir

heute noch verstehen und mit dem wir zusammenhängend verbunden sind von den Babyloniern bis zu den Germanen. Aber all das erklärt sich doch nur als psychologisch-gesetzlich erfolgte Modifikation der totemistischen Kultur. Die Wanderungen und Kriege schaffen den Helden, der Held den Staat und die Götter, die den Staat heiligen und wiederum als nationale Volksgötter zu einem Abbild des Staates im Pantheon vereinigt werden. Diese menschenähnlichen Götter bilden schließlich das organisierende Prinzip der ganzen Heldenkultur. Hier erst verselbständigt sich nach ihrem Bild auch das gewöhnliche Individuum, beginnt die patriarchalische Familie, der Privatbesitz, die Ständetrennung, der soziale Gegensatz, die Züchtung der Haustiere und die Pflugkultur, der Schwertkampf und die militärische Organisation, die Zentralisation der Regierung, die Gründung der Städte, die Kolonisation. Aus der Sprache entsteht jetzt das Denken und aus dem Zauber die eigentliche Kunst, die an sich selber Gefallen findet um ihrer selbst willen. Aber all das nur durch zufälligen Fund und Umstand, Entdeckung und Bedürfnis, Assimilation und Assoziation, woraus sich jetzt freilich immer deutlicher die Apperzeption heraushebt und mit ihr das die Gesetze der Geschichte undurchsichtig machende Singuläre. Dieses letztere erfüllt denn nun die v i e r t e Periode so stark, daß diese sich überhaupt nicht mehr psychologisch konstruieren, sondern nur im allgemeinsten Sinne beschreiben läßt. Es ist das Zeitalter der Humanität, der Wissenschaft, der philosophischen Universalreligion und der geschichtlichen Selbsterkenntnis. Es entsteht psychologisch aus dem Ausdehnungsdrange nationaler Staaten, die zum Weltreich werden und damit eine einheitliche Weltkultur schaffen. Deren Spiegelbild sind die Weltreligionen, von denen Buddhismus und Christentum die gleichen psychologischen Wurzeln haben und die die persönlichen Götter zur überpersönlichen Gottheit umbilden. Das mit alledem freigesetzte Einheitsstreben festigt sich durch die Wissenschaft, die auch die Weltreligionen in eine wissenschaftliche Gottesidee schließlich verwandelt und seit der Renaissance immer mehr an deren Stelle als das organisierende Prinzip der Kultur tritt. Jetzt wird statt der Assoziation, der Anpassung und dem Zufall die Apperzeption die führende Macht und vereinheitlicht logisch alle bisherigen Ergebnisse, wozu insbesondere die Vereinheitlichung der eigenen

Selbstanschauung der Menschheit in einer psychologisch-gesetzlichen Geschichtskonstruktion gehört. Diese bildet dann wie bei Comte den Uebergang zur Ethik, zur Hervorbildung einer einheitlichen Menschheitskultur und zur Einreihung des Individuums in die organisierte Menschheit, was freilich ein ins Unendliche führender Prozeß ist.

Man sieht: es ist die Konstruktion eines rein kausalen Prozesses, die aber auf den höheren Stufen nicht mehr recht durchführbar ist, weil hier die Fülle des Singulären und die Hervortreibung der geistigen Prozesse der Apperzeption, der beziehenden Analyse und der Postulatenbildung aus den assoziativen Elementarprozessen die rein kausale, allgemeingesetzliche Erfassung der Geschichte immer schwieriger macht. Immerhin bleibt die Absicht klar. Soweit wäre denn freilich das Ganze eine ziemlich dürftige und trockene Aneinanderreihung, eine endlose Wiederkehr derselben psychologischen Gesetze und ihrer Anwendungsfälle, wobei die Tatsache einer wachsenden Komplikation, einer steigenden Organisation und Wechselbeziehung gleichfalls als rein faktische Beobachtung bezeichnet werden muß und, wenn man sie als Gesetz der Geschichte bezeichnen will, ein uneigentliches oder »singuläres Gesetz« bedeutet, weil es nicht durch Vergleichung und Verallgemeinerung, sondern nur durch Feststellung eines einmaligen Verlaufes gewonnen werden kann. Allein das ist doch nur die eine Seite des Bildes, und Wundt selbst hält diese »psychologische Geschichte« nicht für das letzte Wort. Die Sache wird nämlich ganz anders, sobald wir mit jener Umkehrung der Kausalität in Teleologie, die wir genugsam kennen, die Kehrseite des Bildes betrachten, von den »Grundlinien einer psychologisch-kausalen Entwicklung« zu der teleologischen »Geschichtsphilosophie« übergehen, die daher Wundt beide grundsätzlich formal unterscheidet und nicht so ungenau und selbstverständlich verbindet wie die anglo-französischen Positivisten. Dann wird der kausale Prozeß zum Auftrieb des kosmischen Weltwillens in den menschlichen Individuen und Kulturstufen zu seinem Ziel, der Idee der Humanität oder der selbstlosen Einreihung des Einzelnen in das allgemeine Weltziel der Einheit aller Einzelnen im Ganzen, womit als Korrelat dieses Zweckes zugleich die Gottesidee gesetzt ist und das Ganze eine religiöse Weihe gewinnt. Jetzt werden die primitiven Horden-

bildungen und Zauberkünste zu Keimen des Staates, des Rechts, der Wissenschaft, Kunst und Religion und entwickelt sich das früher nur gesetzlich Aneinandergereihte zu einem aufsteigenden innerlichen Zweck- und Sinnzusammenhang. Jetzt fängt das dürre Gestrüpp überall an zu grünen und zu blühen, emporzuwachsen und zum Garten sich zu ordnen, wo überall in den funkelnden Tautropfen sich geistige Werte und ewige Güter spiegeln, ja die Sonne des göttlichen Weltgrundes und Weltzweckes leuchtet. Dieses ganze Wunder bringt die teleologische Lesung eines zunächst kausalen Textes hervor. Freilich an diesem Texte selber ändert das ganze Wunder nichts. Die Geschichte bleibt in Wahrheit doch eine gesetzliche Reihenbildung. Eine innerlich verschmelzende und bewegende Dynamik, ein echtes Widerspiel von Allgemeinem und Individuellem fehlt. Vor allem: woher kommen die geistigen Inhalte und Werte der Apperzeptionen und Synthesen? Sie scheinen wie aus dem Nichts gezaubert, wenn sie nicht aus einer Entwicklung des unendlichen Geistes im endlichen stammen. Wundts kausale Theorie ist Feuerbach, seine teleologische ist Hegel, aber beide Male ohne Dialektik und ohne Gefühl für diejenigen wesentlichen Motive der Dialektik, die von ihrer logischen Durchführung unabhängig waren. Eben deshalb fehlt bei allem Scharfsinn und bei allem bewunderungswürdigen Wissen, auch bei aller Kunst in der Anpassung der Gesetzespsychologie an die historischen Probleme den historischen Einzelbemerkungen und den historischen Konstruktionen Wundts die eigentliche Seele des geschichtlichen Lebens. Sie ist offenbar mit einer solchen Psychologie nicht zu fassen. Die positivistische Psychologie ohne Seele findet auch die Seele des Historischen nicht[239]). Da gibt es nur den endlosen Kulturfort-

[239]) So kann er ein Buch wie die »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« J. Burckhardts, das ein so spezifisch historisches Genie wie Wellhausen bekannte drei- und viermal mit immer neuer Belehrung gelesen zu haben, als sachlich bedeutungslos und lediglich psychologisch interessant für den geistvollen Verfasser bezeichnen, Logik III[3] 367; auch seine häufigen Bemerkungen über Ranke sind bei allem Respekt Proteste gegen den unwissenschaftlichen, mehr religiösen Geist der Erfassung des »Allgemeinen« in der Geschichte bei Ranke, Logik[3] III 391 ff. »Gegen diesen Gedanken wäre, falls er sich bloß auf eine letzte religiöse Idee bezöge, die als solche jenseits aller historischen Betrachtungen läge, schließlich nichts einzuwenden.« Aber er ist eben doch

schritt seit der Verwissenschaftlichung der Menschen durch das Renaissancezeitalter.

Der Einfluß der Wundtschen Theorie auf die historische Forschung und Darstellung — in der Theorie hat das bekannte Lehrbuch von Bernheim sie wesentlich übernommen und unter den Historikern weit verbreitet — trennt sich wie bei allen Positivisten je nach der Richtung auf prähistorische oder historische Themata. In ersterer Hinsicht sind die Anregungen seiner monumentalen Völkerpsychologie kaum erst wirksam geworden; es bedarf Jahrzehnte zur Nachprüfung und Durcharbeitung. Nur das eine kann man jetzt schon sagen, daß die eigentliche psychologische Gesetzlichkeit, wie schon in Wundts Werk selbst, so auch in dessen Wirkungen eine geringere Rolle spielt neben den anschaulichen und lediglich historisch analysierenden Leistungen des Werkes, das doch auch seinerseits immer wieder am Singulären und an der zu seiner Analyse genügenden verstehenden Vulgärpsychologie hängen bleibt, über die der Historiker im allgemeinen nicht hinauszugehen pflegt und braucht. Die Kritik bestreitet ihm im allgemeinen den Charakter der Psychologie und sieht in dem Werke nur eine stärker mit theoretisch-psychologischen Mitteln arbeitende Ethnographie, Mythographie usw., wie das ja bei der Natur des Stoffes auch nicht anders zu erwarten war; und umgekehrt bedauern die Historiker die Einmischung psychologischer Schemata in die Erforschung des Konkret-Individuellen [240]). Anders steht es mit der dokumentarischen Historie. Hier haben die Ideen Wundts einen sehr geistreichen und gelehrten Vertreter gefunden in Karl Lamprecht,

unpsychologisch und unkausal. Die gleichen Einwendungen gegen Wilhelm v. Humboldt 393. Am meisten liegt ihm Herder, soweit er Kausalität, Entwicklung und Teleologie verbindet, 444 f. Auf Comte und Spencer bezieht sich Wundt natürlich fortwährend.

[240]) S. hierzu von der psychologischen Seite Krüger, Entwicklungspsychologie, der die völlige Abwesenheit jeder Wirkung auf die Psychologie konstatiert und auch seinerseits Wundt noch zu mechanistisch findet, obwohl das schließlich doch auch von seiner eigenen »Entwicklungspsychologie« gilt. Von der historischen Seite s. die Kritik bei F. Gräbner, Die Methoden der Ethnologie, Heidelberg, 1911; bekannt ist die Kritik von H. Paul in seinen »Prinzipien der Sprachgeschichte«, 1880, der um der Komplexionen willen lieber bloß von Kulturwissenschaft als von (psychologisch durchführbarer) Geisteswissenschaft reden will.

der der deutsche Taine heißen darf, wenn auch seine Gesetzesbegriffe reichlich anders konstruiert sind und Lamprecht den literarischen Glanz Taines nicht erreicht. Lamprecht selbst pflegte den Zusammenhang mit dem Positivismus zu bestreiten, doch ist das bei der vorliegenden sachlichen Analogie gleichgültig, und eine starke Beeinflussung durch Wundt ist außer jedem Zweifel, wenn auch Wundt selbst ihm mit freundlicher, aber sehr besonnener Kritik gegenübersteht. In der Tat hat Lamprecht erhebliche Besonderheiten. Er verzichtet auf den universalhistorischen Prozeß und hält sich lediglich an die psychologisch-gesetzliche Stufenreihe in der Entwicklung der einzelnen Völker, also an die vergleichende Soziologie. Für diese aber konstruiert er ganz im Sinne Wundts und des Positivismus aus induktiv festgestellten Gleichläufigkeiten ein Gesetz der Stufenfolge jedes voll entwickelten Volkstums, das er durch die bekannten acht Stufen vom Typismus bis zum Impressionismus durchführt und bei populärer Behandlung als Stufenfolge von Urzeit, Mittelalter und Neuzeit bezeichnet. Jede dieser Stufen bedeutet einen mit strengen psychologischen Fachbegriffen zu definierenden geistigen Kollektivzustand, ein »Diapason«, aus dem man jeweils die einzelnen Momente des Denkens, der Phantasie, der Sittlichkeit, der Religion, der Kunst, der Wissenschaft, der Musik, der Stimmung usw. einheitlich herleiten kann und aus dessen inneren Bewegungen und Reizungen sich die Individuen jeweils kausal völlig erklären. Das führt natürlich zur Einpressung der heterogensten geschichtlichen Elemente, die aus ihren natürlichen und nachfühlbaren inneren Zusammenhängen herausgerissen sind, in ein psychologisches Schema und in einen naturgesetzlich-psychologischen Allgemeinbegriff. Zugleich folgen aber diese Stufen auch nach allgemeinen psychologischen Gesetzen aufeinander, was natürlich sehr schwer nachzuweisen ist und, wie Wundt mit Recht hervorhebt, nur durch etwas wilde Uebertragungen und Verallgemeinerungen individualpsychologischer Analogien möglich ist; überall steht die Analogie mit den menschlichen Lebensaltern und den zwischen ihnen stattfindenden psychologischen Uebergängen im Hintergrunde. Dabei kann Lamprecht die völlige Gleichläufigkeit aller Völkerschicksale nicht einmal behaupten; Griechen, Römer, Engländer, Chinesen, Japaner, Deutsche haben doch eine recht verschiedene Entwicklung. So

räumt er Verschiedenheiten der Stufenfolgen ein, die durch das »Raummotiv« und »Zeitmotiv« begründet sind, d. h. der Einfluß der geographischen Bedingungen und der historischen Vorgeschichten und Wechselwirkungen ändert die Gesetze jedesmal erheblich ab; Binnenvölker und Seevölker gehen andere Wege, die Vorgeschichte Europas ist anders als die Chinas und darum beide recht verschieden. Auf diese Voraussetzungen hat Lamprecht seine bekannte »Deutsche Geschichte« aufgebaut. Daß diese Gesetze und vor allem ihre Zurückführung auf die Psychologie auf sehr schwachen Füßen stehen, ist selbstverständlich, aber es ist immerhin ein großer und eindrucksvoller Versuch der Synthese, eine Wiederaufnahme des Hegelschen Unternehmens, bei dem die Begriffe des jeweiligen Volks- und Gemeingeistes und die logische Aufeinanderfolge der Dialektik freilich ins Anthropologische und Psychologische umgebogen sind, übrigens aber ein idealistisch-metaphysischer Hintergrund nicht geleugnet wird. Der logische Charakter der dialektischen Folge ist psychologisiert zu Naturgesetzen der Reihenfolge, und die intuitive Auslese der Tatsachen ist ersetzt durch eine Gesetzesbildung auf Grund induktiver Sammlung aller beobachtbaren und erreichbaren Tatsachen, für die dann freilich Sekretäre und Exzerptoren herangezogen werden müssen. In dem letzteren Umstand ist die bedenkliche Folge begründet, daß die exakte Bewährung und Durchführung dieser Methode ein übermenschliches Wissen um die Einzelheiten voraussetzt und diese überdies stets als bloße Beweismittel und Anwendungsfälle aus ihren natürlichen inneren Zusammenhängen herausgerissen werden müssen, um sie zu einem psychologischen Gesamtbegriff zusammenzubrauen. Hier hat denn auch die Kritik der Historiker eingesetzt, und trotz zahlreicher begeisterter Schüler und zahlreicher Dissertationen ist die Methode ohne bedeutende Nachfolger geblieben. Der einzige, der als solcher gelten kann, Kurt Breysig, ist bis jetzt in theoretischen Darlegungen und prähistorischen Perioden steckengeblieben [241]).

[241]) Die Literatur des Lamprechtstreites bei Bernheim »Lehrbuch der historischen Methode«; ein guter Abriß bei Ritter, 436—461. L. selbstformuliert seine Lehre am einfachsten in »Moderne Geschichtswissenschaft« 1905, populärer in »Deutscher Aufstieg« 1914. Trotz der psychologischen Begründungen der Uebergänge kann dabei doch auch er das dialektische »Umschlagen«

Damit dürfte das äußerste erreicht sein, was in der Historie von den positivistischen Grundsätzen aus erreicht werden kann. Ueber Taine und Lamprecht wird es schwerlich hinausgehen und ist es bisher nicht hinausgegangen. Eben damit können aber auch Gewinn und Schranken der positivistischen Theorien bereits überschaut werden. Der Gewinn liegt in einer durchgängigen realistischen Durchfärbung der Historie zugleich mit der Zurückführung dieses Realismus auf möglichst allgemeine Prinzipien. Die vom Marxismus betriebene realistische Auffassung

---

nicht entbehren: die »Reizsamkeit« schlägt um in Neuidealismus, Aufstieg S. 36. Am merkwürdigsten sind freilich die Annäherungen an eine idealistische Metaphysik, die hinter allem stehen soll; die psychologischen Stufen sind dann nur Reize zur Auslösung der geistigen Entwicklung und ihres anlagegemäßen Triebes, S. 34 f. Solche Reize, fährt er fort, können, wie bei Marx, wirtschaftlich-gesellschaftlich bestimmte Zeitalter sein, aber auch andere psychologische Dispositionen; Zeitalter starker Erregungen oder dauernder Ruhe, können eigentümliche geistige Gehalte »auslösen«: so ist das Zeitalter der Reizsamkeit ein psychologisches Stadium gehäufter Reize, die dementsprechend Idealismus und Neuromantik aus der ursprünglichen deutschen Anlage auslösen. Da ist die Psychologie allerdings zu Ende und der Schwerpunkt in eine dualistische Metaphysik verlegt; aber da ist dann auch alles Konfusion, wie vor allem die schrecklichen Ergänzungsbände zur deutschen Geschichte zeigen. — Außerdem wäre an Helmolts antiteleologisch und lediglich geographisch angelegte Weltgeschichte und an Kurt Breysig zu erinnern, bes. an dessen Buch »Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte« 1905. Hier ist die Lamprechtsche Methode auf die Universalgeschichte ausgedehnt. — Charakteristisch beurteilt Goldfriedrich S. 331 ff. den Lamprechtschen Streit als den Entscheidungskampf zwischen der auf das Künstlerische und Takt sich verlegen zurückziehenden »intuierenden Komplexanschauung« und der alles in Kausalität auflösenden, Natur und Geschichte gleichmäßig erhellenden kausalen »Relationssystematik«. Lamprecht habe den Streit durch praktische Durchführung entschieden. Er stellt dem Max Lehmann »Geschichte und Naturwissenschaft« in Zeitschr. f. Kulturgesch. I, 1893 als Dogmatisierung des »Humboldtianismus« gegenüber, der die letzte Durchführung der »Komplex-Anschauung« sei und daher auf das Künstlerische statt auf das Kausale überall letzten Endes zurückgehe. Bei der Unerkennbarkeit des Wesens der letzten Dinge wie der Relationen bleibt auch bei G. wie bei Breysig ein agnostisch metaphysischer Hintergrund, der eventuell idealistisch und religiös interpretiert werden kann. Von Psychologie ist dabei fast gar nicht mehr die Rede; im übrigen s. meine Anzeige von Breysigs Buch über die »Entstehung des Gottesgedankens« in Gött. Gel. Anz. 1906.

ist dadurch verbreitert und vielseitiger geworden. Neben die aus den inneren Bewegungen des Geistes folgenden Entwicklungen tritt jetzt auch hier der Einfluß der realen Kausalitäten, und beide verweben sich untereinander aufs mannigfachste. Die »allgemeinen Gesetze« jener realen Kausalitäten und ihres Zusammenhanges mit dem Geiste sind dabei freilich, soweit sie überhaupt festgestellt werden können, nur auf breiten Vergleichungen und Induktionen beruhende empirische Generalisationen, die einerseits nie auf strenge Naturgesetze zurückgeführt werden können, andererseits reichen Spielraum lassen für das Individuelle und die innerhalb dieses Rahmens hervorbrechenden geistigen Werte, welche beiden doch immer noch der Hauptgegenstand und das leitende Interesse des Historikers bilden. Es ist daher nur begreiflich, daß sich Aufstellung und Begründung, Herleitung und Formulierung dieser Gesetze außerhalb der eigentlichen Historie schließlich niedergeschlagen haben in selbständig neben der Historie stehende Disziplinen, in Anthropogeographie und Soziologie. Diese Abspaltung ist von Ratzel und Simmel erfolgreich vollzogen worden, und beide sind seitdem wichtige Hilfswissenschaften der Historie, aber nicht mehr die Historie selbst. Die Dynamik der Historie oder die konkrete Universalgeschichte ist von solchen Methoden aus überhaupt nicht zu konstruieren. Soweit sie doch konstruiert worden ist, geschah es durch bewußte oder unbewußte Anleihen bei Dialektik und Organologie. An ihre Stelle ist derart nur ein ganz unbestimmter Entwicklungsgedanke getreten, der bald naturalistisch verkleidet, bald utopistisch umgebogen wird.

Wenn nun aber Wundt und verwandte Denker diesen Mängeln des Positivismus durch Zurückführung der bloß empirischen Generalisationen auf allgemeine, aus der experimentellen Psychologie hergeleitete Gesetze und durch Einführung der schöpferischen Apperzeptionen und Synthesen in das Kausalgewebe der psychischen Elemente begegnen wollen, so ist eine gewisse Annäherung an Sinn und Aufgaben der echten Historie freilich unverkennbar, aber auch die Zerbrechung der eigentlich positivistischen Begriffe ohne Schaffung neuer, die an ihre Stelle treten könnten und den veränderten Auffassungen vom Wesen des Historischen wirklich entsprächen.

Diese Erkenntnis ist gewiß ein Fortschritt sowohl gegenüber dem gnostisch-spiritualistischen Monismus Hegels als dem agnostisch-empirischen des Positivismus, aber sie ist nicht zu Ende geführt und macht sich nicht einmal überhaupt an die Aufgabe, den Begriff der historischen Dynamik von dieser neuen dualistischen Grundlage aus neu durchzubilden. Die Lehren von der Umkehrung der Kausalität in Teleologie und von dem psychologischen Gesetz der Wachstumssteigerung für sich allein sind nur ein Versuch, die alte Fortschrittsidee dem rein kausalen System anzupassen, aber nicht die Neubildung des Begriffes der historischen Dynamik oder Dialektik, die allerdings zu fordern ist und die mit der kahlen Fortschrittsidee nichts mehr zu tun hat.

Diese Aufgabe ist das Erbe gerade des psychologisch verfeinerten Positivismus.

6. Die Entwicklungsidee des historischen Realismus und die Versuche zu ihrer Deutung und Bestimmung in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie.

Die Marxistische Dialektik und die positivistische Dynamik verloren beide bald ihren universalhistorischen Trieb und wurden zur Soziologie. Auch die Organologie der deutschen historischen Schule hatte ihn bald verloren, wenn sie ihn überhaupt je besaß, und wurde auch ihrerseits mehr zu einer konservativ-ständischen oder staatssozialistischen Soziologie. Die Hegelsche Lehre fristete ihren Universalismus nur noch gebrochen in den systematischen Geisteswissenschaften, der entwicklungsgeschichtlichen Anschauung von Religion, Aesthetik, Moral und Recht. Die eigentliche Historie verselbständigte sich durch quellenkritische und exakte Forschung und wurde zum historischen Realismus, dem wir bereits in der Wertlehre begegnet sind. Die in ihm gewollte Erneuerung Rankes bezog sich doch mehr auf historische Einzelkreise und nicht auf seine Weltgeschichte, war auch gegen Rankes idealistische und religiöse Grundlagen sehr zurückhaltend. Sie folgte in der Handhabung des Entwicklungsbegriffes mehr dem anschaulichen Lauf der Dinge selbst und im übrigen dem Instinkt des Historikers. Die allgemeinen Bildungsbezüge der Historie waren durch ein von der alten universalgeschichtlichen Atmosphäre her vererbtes Interesse an der Fülle des Wirkli-

chen zunächst noch gesichert und das allgemeine Entwicklungsziel lag noch meist unangefochten in der europäischen Humanität. Wollte man in den philosophischen Gehalt der Historie tiefer eindringen, so leisteten die Historiker gerne Widerstand; und wenn die Philosophen dies ihrerseits unternehmen wollten, so waren sie dabei zunehmend an die Deutung und Verarbeitung der vorliegenden breiten und großen historischen Wissenschaft gewiesen, der sie methodologisch, erkenntnistheoretisch oder auch metaphysisch die universalen geistigen Gehalte mit wechselndem Erfolg und mit verschiedener Nähe an dem eigentlich historischen Geist abzuringen suchten. Und doch wurde diese Aufgabe um so dringender, je mehr die Historie in der allgemeinen Weltanschauung durch den Druck des erneuerten Naturalismus an die Wand gedrängt wurde, und je mehr umgekehrt die Zeit gerade wieder von der Historie die Lebenskräfte des Idealismus verlangte, die die moderne Naturwissenschaft nicht mehr wie die des 17. und 18. Jahrhunderts zu pflegen wußte. Jedenfalls war das in Deutschland so, wo die Romantik am originellsten ausgeprägt und zu Segen und Fluch zugleich geworden war, wo aus ihr der historische Realismus am stärksten entwickelt wurde und deshalb zugleich am lebendigsten allgemeines idealistisches Bildungsmittel blieb. Carlyle blieb in England mit seiner gewaltsamen Anklammerung an die Heroen der Universalgeschichte, Renan in Frankreich mit seinem zur Skepsis zerfließenden Universalismus eine Episode. Dementsprechend wurde auch von der deutschen Philosophie die aus dieser Sachlage sich ergebende Bedeutung des universalen Entwicklungsbegriffes am eifrigsten durchgedacht. Hier war um die Jahrhundertmitte wie die Romantik überhaupt, so insbesondere das Hauptsymbol ihrer wissenschaftlichen Gegenrevolution, die spekulative Naturphilosophie, zerbrochen. Man kehrte in Naturwissenschaft und Naturphilosophie zur westeuropäischen Tradition zurück und erlebte einen mächtigen Aufschwung der Naturwissenschaften. Aber die bedeutendsten Philosophen behielten doch die seit dem Cusaner und Leibniz herrschende, in der klassischen Spekulation entmathematisierte Grundrichtung auf eine Philosophie des schöpferischen Geistes und seiner individuellen Werte bei. So blieb der Historik auf jenem Boden doch die alte Leitidee, ein der Dialektik und Organologie verwandter Begriff der Ent-

wicklung des Geistes. Alle großen Hauptrichtungen haben ihren Beitrag gegeben, wie umgekehrt von der Beurteilung und Gestaltung des historischen Entwicklungsbegriffs auf ihre Gliederung und ihr Wesen ein starkes Licht zurückfällt.

Welches sind nun diese Hauptrichtungen und ihr allgemeiner Charakter?

Vom Positivismus blieb lediglich die naturwissenschaftlich-gesetzeswissenschaftliche Richtung, vom deutschen Idealismus blieben überhaupt nur gewisse Gefühls- und Wertelemente und gewisse Reste einer intellektualen oder intuitiven Anschauung übrig. Soweit die Zeit bei ihrem ungeheuren Realismus und ihrer atemraubenden Vervielfältigung der praktischen Interessen für Philosophie überhaupt Sinn übrig behielt, versuchte sie zunächst metaphysisch eine Versöhnung naturwissenschaftlichen Gesetzesdenkens und idealer Werte, wobei doch die Bindung an die Naturwissenschaften überwog und die Historie wesentlich von der Theorie der Werte zehren mußte. In diesem Sinne haben in Deutschland Lotze, Fechner und Eduard von Hartmann, in Frankreich Renouvier [242]) einer lebendig verstandenen Historie Raum erkämpft, nicht ohne daß freilich der Methodenmonismus dabei immer mehr zerriß und das historische Werden immer deutlicher seine eigenen Begriffe verlangte. Aber zaghaft, wie sie in dieser Hinsicht waren, haben sie der Historie auch keine großen neuen Durchblicke eröffnet; und als Gesamtsysteme erlagen sie den Schwierigkeiten aller Vermittelungssysteme. Immerhin bildete diese Rehabilitierung des Idealismus überhaupt die Voraussetzung für die Möglichkeit einer tieferen Bedeutung der Historie und wurde auch von dieser dankbar anerkannt.

Unter diesen Umständen blieb als wirklicher Berührungspunkt der Philosophie mit der Historie und als Mittel der Herausarbeitung ihres geistigen Gehaltes vor allem die empirische Psychologie übrig, die ohnedies, Eigentümlichkeiten und Gesetze des Seelenlebens erforschend, mit der Historie als der Erforschung und Darstellung der zusammenhängenden Veränderungen des menschlichen Seelenlebens aufs engste zusammenzugehen schien. Dazu kam, daß die Psychologie als einzige Wissenschaft vom unmittelbar Gegebenen und als entwicklungs-

[242]) Vgl. Fr. K. Feigel, Der französische Neokritizismus 1913, Heidelberger Diss.

geschichtliche Deuterin aller verwickelten seelischen Tätigkeiten und Gebilde, auch von anderen Seiten her sich als Erbin der zusammengebrochenen Systeme empfahl. Sie behandelte die Erfahrung als ideelle Tatsache und erklärte doch zugleich diese in ihrem Zustandekommen aus psychologischen Gesetzen. Sie schützte damit vor dem groben Materialismus und huldigte doch einer rein kausalen Denkweise, entsprach also den Bedürfnissen der Zeit. Die Psychologie wurde Mittelpunkt und Ersatz der Philosophie, und alle früheren metaphysischen und logischen Probleme verwandelten sich in psychologische. Auch Lotze und v. Hartmann hatten zu diesem Zweck die Psychologie innerhalb ihrer Systeme bereits stark betont, und im allgemeinen wurde die Psychologie immer mehr auf die Probleme der Geisteslehre gedrängt. Wurde man freilich darauf aufmerksam, daß doch die psychologische Analyse tatsächlicher Vorgänge keine Gewinnung geltender Wahrheiten und Werte ist, daß vielmehr diese Psychologie selbst ein logisches und philosophisches Apriori der Methode einschloß und daß alle aus ihr entwickelten Erkenntnisgebiete in Wahrheit auch besondere logische Voraussetzungen benützten, dann schlug dieser Psychologismus um in neukantischen Logizismus oder in Erkenntnistheorie. Diese hatte schon von sich aus durch die Erneuerung Kants die materialistische Konsequenz des Naturalismus zu bekämpfen begonnen, trat aber auch ihrerseits immer mehr in den Dienst der Geistlehre und Historik. Auch sie hatte ihren Schwerpunkt im Ausgang vom unmittelbaren Bewußtseinsinhalt und in dessen Ordnung nach genetischen Kausalitätsprinzipien, wobei aber doch in den Ordnungs- und Bewertungsprinzipien selbst die kausal nicht verrechenbare, freie Produktivität des Geistes und daneben die praktische Vernunft der Werte als Ersatz der Metaphysik übrig blieben. Auch sie ist nur zu verstehen aus dieser allgemeinen Lage des Rückganges auf das möglichst unmittelbar Gegebene und aus dem Bedürfnis, vor allem dem naturwissenschaftlichen Kausalitätsgedanken gerecht zu werden. Beide, Psychologie und Erkenntnistheorie, sind feindliche Geschwister und als solche Erben einer lebendigeren und blutvolleren Philosophie. Beide stritten sich um das gemeinsame Erbe und verschmähten zunächst samt der Metaphysik denjenigen Bestand-

teil dieses Erbes, der in dem Gegensatze einer reflexiv-empirischen und einer dialektisch-intuitiven Methode enthalten war.

Was ist unter diesen Umständen aus dem Begriff des Werdens, der Entwicklung, der Dynamik und der letztlich daraus resultierenden Universalgeschichte geworden? Die vermittelnden Metaphysiker haben ihn schüchtern als metaphysischen Begriff entwickelt. Bei den Erkenntnistheoretikern ist er zu einer »Deutung« kausaler Zusammenhänge geworden, als ob sie der Verwirklichung eines Systems der Werte dienten; ich habe das Ungenügende dieses Gedankens bereits in der Einleitung hervorgehoben und werde das in diesem Zusammenhange noch einmal tun müssen. Der Psychologismus ist reicher und lebendiger, aber ohne begriffliches Steuer. Vor allem aber macht sich in ihm die Herkunft der Psychologen mehr aus dem einen oder dem anderen Lager bemerkbar. Dadurch spaltete er sich in eine naturgesetzliche und eine verstehende oder geisteswissenschaftliche Psychologie, wobei nur die letztere sich als einigermaßen tragfähig für die Historie erwies. Der Positivismus nämlich kam über Mill und Spencer immer mehr zu spezifisch-psychologischen Gesetzen der Geschichte und näherte diese bei Wundt im denkbar höchsten Grade der freien und zweckerfüllten, von scheinbar irrationalen schöpferischen Kräften durchblitzten Historie an, ohne doch freilich den grundsätzlich naturwissenschaftlich-mechanistischen Charakter aufzugeben. Hier blieb es im Grunde immer bei der »Evolution«. Auf der anderen Seite aber löste sich auch der deutsche Idealismus in empirische Psychologie auf, die das Ideelle nur mehr vom erfahrungsmäßigen Standpunkt aus induktiv in Entstehung und Wandelung zu erforschen unternahm, aber darin dann doch Durchbrüche und Einbrüche aus dem Reiche einer unbewußten Geistesentwicklung erkannte und diese Annahme wohl oder übel mit der physiologischen und assoziationistischen Psychologie zu vereinigen strebte. Hier ist namentlich der jüngere Fichte charakteristisch. Auf der einen Seite blieb der Begriff des psychophysischen Parallelismus, der im Ergebnis alles Bewußtsein naturalisiert, auf der anderen der Begriff des Unbewußten, der die dialektischen Wandelungen und Auftriebe in seinem Dunkel birgt, die Nabelschnur, die die Systeme mit ihren Müttern vereinigte. Dort scheute man vor allem den „Nativismus" als unwissenschaftliches Wunder und erklärte alle verwickelten Bildungen offen oder

verhüllt assoziationistisch. Hier scheute man die Anerkennung einer zweifachen Methode und verlegte die Entwicklung in eine teleologische Kausalität des Unbewußten. Hegels »Phänomenologie des Geistes« verwandelte sich in empirische, erklärende, beschreibende und verstehende Psychologie, und die letztere näherte sich dem Problem der ersteren in dem Maße an, als die »verstehende« Psychologie von der genetischen Kausalerklärung sich unabhängig machte und jenes fabelhafte moderne Vermögen der Einfühlung und psychologischen Nachkonstruktion entwickelte, das in seiner Spannweite, Universalität und Biegsamkeit mehr als irgend etwas anderes den modernen Geist charakterisiert [243]).

Es ist klar, daß für die Bildung des Entwicklungsgedankens die immer noch am Anschaulichen haftende Psychologie mehr ergab als der sehr abstrakte, eigentlich nur die teleologische Bewertung, nicht aber den Begriff des Werdens selbst verbürgende Kritizismus, und daß innerhalb der Psychologie wiederum die rein experimentelle, allgemeingesetzliche und kausalgenetische sehr viel weniger ergab als die verstehende und einfühlende Psychologie, welch letztere schließlich immer mit Anlagen, Dispositionen, höheren Wertgebilden zu rechnen hat und in den Fluß ihres Werdens nachverstehend und sinnhaft deutend eintauchen muß. So ist es von der ersteren aus über Wundt, Fouillée und Guyau nicht hinausgekommen. Dahingegen wurde von der Seite der antimechanistischen, verstehenden und die Sinnzusammenhänge aufsuchenden Psychologie her die ganze Fülle der in ihr versteckten logischen und metaphysischen Probleme wieder befreit und sind in steigendem Maße die in Psychologie und Logizismus verwandelten Prinzipien der Dialektik und Organologie wieder aus ihrer Erstarrung und Einschrumpfung mehr oder minder gelöst worden, nicht ohne den inzwischen erreichten empirischen und kritischen Sinn als Ausgangspunkt festzuhalten.

Das Ergebnis von alledem ist dann doch, daß auch von dem neuen empirischen Standpunkt aus sich die alte Unterscheidung

[243]) Vgl. einige der bedeutendsten ganz verschiedenartigen Werke: E. v. Hartmann, Die moderne Psychologie, 1901; R. Reiniger, Das psychophysische Problem, 1916; K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1919; William Stern, Person und Sache, 1906/18. Jaspers deutet selbst an, daß er Hegels »Phänomenologie« auf den Boden der Psychologie versetzt, Stern knüpft an die Entelechie an.

der Methoden in eine diskursive, analytische und genetisch zusammensetzende und eine intuitive, synthetische, das bewegte Ganze erfassende in den verschiedensten Formen erneuerte und mit dem Dualismus der Methoden sich auch eine Scheidung in der metaphysischen Wirklichkeitsgrundlage verband [244]). Der Geist erschien gegenüber der bloßen Milieutheorie oder der damit immer verwandter werdenden ökonomischen Erklärung wieder als die treibende Kraft, die als Wertwelt die physische und psychische Naturhaftigkeit zu gestalten strebt. Die Philosophie wurde wieder Geistesphilosophie, die die gesetzliche Natur von dem aus ihr und dem naturhaften Seelenleben sich losringenden Geistesgehalte unterschied. Indem aber so der Geist vor allem als kämpfender, der Natur entgegengesetzter erschien, wurde zugleich die Unmöglichkeit immer klarer, ihn und sein Werden denselben allgemeinen Gesetzen zu unterwerfen wie jene; ja auch der Versuch, die Gesetze des Werdens des Geistes auf die seiner logischen Selbstbewegung zurückzuführen und zu beschränken, erschien gegenüber der erfahrungsmäßigen Buntheit, Widerspruchsfülle, praktischen Gerichtetheit und Irrationalität nicht wieder als möglich. Der Begriff der Individualität innerhalb des Stromes eines natürlich-geistigen Werdens und jedesmal individueller Wert- und Sinnzusammenhänge trat ganz anders grundlegend heraus als in Hegels dialektischem Monismus. Die Geistesphilosophie wurde so zur Lebensphilosophie, die im Geiste den aus der Natur hervorbrechenden und seine innere Fülle offenbarenden grenzenlosen Lebensstrom vor allem empfindet und anschaut. Damit ist ein leidenschaftlich ergriffenes neues Ziel in das moderne philosophische Denken eingetreten, zum guten Teil unter Mitwirkung philosophisch angeregter, aber nicht schulphilosophisch exakter Köpfe. Geistes- und Lebensphilosophie wurden dabei bald mehr vom psychologisch verstehenden, bald mehr vom neukantisch transzendentalen Standpunkt aus behandelt. Schließlich erwuchs daraus wieder eine neue Metaphysik. Die Gegensätze und Schwierigkeiten, die aus diesen verschiedenen Herkünften und Interessen sich ergeben, erfüllen das heutige Denken und kämpfen um einen einheitlichen Austrag. Die Bewegung auf diese Ziele ist, wie sie von dem wieder nach Konzentrierung

[244]) Diese Methodenscheidung tritt in allen hier genannten Werken zutage, besonders interessant bei dem Kritizisten Reiniger S. 218, 223—228, 248.

und Freiheit strebenden modernen Leben überall verlangt wird, eine internationale, obgleich im anglo-französischen Denken neben Theologie und Humanismus der Positivismus noch seine Stellung zumeist behauptet [245]).

Damit gewinnt nun auch der Entwicklungsbegriff neue Voraussetzungen und neue Bedeutung. Es ist dies auch allenthalben in der Historie zu empfinden. Sie ist sich ihrer methodischen Eigentümlichkeit gegenüber den Naturwissenschaften freudiger und lebhafter bewußt, verfeinert ihre Kunst des psychologischen Verstehens, breitet den Kreis des historischen Lebens über eine immer breitere Wertwelt aus und ist immer eifriger dem Verständnis des Werdens zugewandt. Vor allem aber entspringen aus dem neuen Vertrauen zu einer intuitiven Erfassung des historischen Gesamtlebens bei den bedeutenden Köpfen neue Durchblicke durch den universalhistorischen Prozeß, die der Krisis des europäischen Geistes vom Ende des Jahrhunderts entsprechen. Freilich ist bei der Natur dieser Dinge diese intuitive Logik der Entwicklung logisch noch wenig geklärt und sind jene Durchblicke dementsprechend subjektiv sehr verschieden. Deshalb läßt sich auch die Schematisierung der neuen Geistes- und Lebensphilosophie, vor allem die ihrer Auswirkung im historischen Denken, nicht weiter treiben, als hier geschehen ist. Man kann nur jetzt beim Rückblick auf die ganze Periode seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts sagen, daß trotz aller furchtbaren Zer-

[245]) Vgl. J. Goldstein, Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart 1911; K. Joel, Die philosophische Krisis der Gegenwart 1914; T. K. Oesterreich, Internationale Strömungen in der Philosophie der Gegenwart, Intern. Wochenschr. 13, 1919. Joel sieht wesentlich den Gegensatz von Kritizismus und Psychologismus, weniger die gemeinsame Grundlage. — Im übrigen bleibt doch der starke Unterschied deutschen und außerdeutschen Denkens und die Vorherrschaft des verschieden adaptierten Positivismus. Vor mir liegt ein Prospekt der Baptist Divinity School in Berkley-California für 1922. Hier ist eine Vorlesung über Philosophie und Religion angeboten, die von Schleiermacher, Ritschl, Comte und Spencer handelt. Die große Calif.-Univ. kündigt eine Vorlesung über »moderne Tendenzen der Philosophie« an, handelnd von James, Bosanquet, Russel, Alexander und Santayana! — Der holländische Dichter und Kritiker Albert Verwey, Europäische Aufsätze, 1920 stellt Ranke und Goethe gegen Michelet und Heine und meint, daß nur die letzteren ein neues organisierendes Entwicklungsziel der Menschheit kennen! Es ist immer derselbe Gegensatz.

splitterung doch ein gewisser Grundzug durch sie hindurchgeht, und daß dieser Grundzug den immer neuen Versuch einer Vereinigung positivistisch-realistischer und idealistisch-spekulativer Elemente bedeutet. Die enge Verbindung der Philosophie mit der Historie, die das beginnende 19. Jahrhundert charakterisiert hatte, erscheint von neuem als Wesen der modernen Philosophie und des modernen, seine Vergangenheit immer neu verarbeitenden Geistes.

Alles Weitere gehört den individuellen Problemlösungen an, zu denen ich nunmehr übergehe, um jede für sich allein ohne Auflösung in den allgemeinen gedanklichen Prozeß zur Darstellung zu bringen. Man wird dann auch erkennen, wie reich und originell das heute so vielgeschmähte moderne Denken doch eigentlich ist. Wir kehren damit zunächst wesentlich nach Deutschland zurück, wo auch die philosophischen Traditionen immer neu zersplittern und doch immer wieder ihre eigentümliche metaphysische Grundrichtung suchen.

A. Die deutschen Metaphysiker der Jahrhundertmitte.

Der Bahnbrecher ist hier Hermann Lotze, der in seiner eigenen Zeit einsame und lange unterschätzte Vermittler einer streng durchgeführten Allgesetzlichkeit mit einer aus souveränen und erlebnishaften Werturteilen geschöpften Teleologie, gleicherweise ein Gegner des mechanistischen wie des spiritualistischen Monismus und insbesondere abgeneigt gegen die Hegelsche Verehrung bloßer Formen, aus deren dialektisch-notwendiger Folge dem einzelnen erst Stellung und Sinn innerhalb des Ganzen zukomme. Lotze war endlich wieder reiner Pluralist wie der Cusaner, Leibniz und Herbart, und unterschied als aufeinander nicht reduzierbare Prinzipien die realen Grundelemente des Seienden, die naturgesetzlich formulierbaren Aufeinanderbezogenheiten des Wirkens und die autonom im Gefühl zu bejahenden Werte. Seine Vermittelung bestand daher nicht, wie es oft geschah und geschieht, in der bloßen erkenntnistheoretischen Abwehr materialistischer Konsequenzen des naturwissenschaftlichen Denkens oder in der Identifizierung von Kausalität und Finalität, sondern in der aus jenem grundsätzlichen Pluralismus folgenden Bestreitung aller Vorstellungen, als ob die Erkenntnis sich auf genetisch-kausale Probleme beschränken müsse und könne, als ob durch gesetzliche Reihenbildung von außen her die Zusammen-

setzung alles Großen und Komplizierten erschöpfend begriffen werden könne, schließlich als ob Bedeutung und Sinn irgendeines Gebildes aus dem bloßen Ort innerhalb solcher durch Vergleichung gebildeter Reihen erschlossen und festgestellt werden könne. Er sah vielmehr die gegebenen und individuellen Elemente des Seins als völlig irrationale Setzung an, erkannte in den naturgesetzlich darstellbaren Formen ihrer Wechselwirkung geradeso eine gegebene Gesetzlichkeit der Auswirkung und Wechselwirkung des Seienden und beurteilte die Werthöhe der Entwicklungen nach nicht minder unabhängigen und unableitbaren, aus ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit zu bestimmenden Gültigkeiten der Gefühlswerte. Sofern er eine Einheit dieser geschiedenen und stets vorauszusetzenden Prinzipien annahm, fand er sie in der aus der Deutung ihrer bewußtseins-immanenten Gegebenheit erwachsenden Metaphysik, die in Gott den Grund und die Möglichkeit der Wechselwirkung, der Seins-Einheit des Vielen und der Entwicklung auf sein sollende Ziele hin erschloß und postulierte. Erst auf diese Weise gab es für ihn einen Grund und Kern der Wirklichkeit, aus dessen inneren Bewegungen und sinnvollen Entwicklungen die Form der gesetzlichen Wechselwirkung und einheitlichen Verknüpfung alles Seienden entfloß, wobei die Gesetze dieser Verknüpfung sich selbst mit den inneren Wandlungen des in ihnen sich auswirkenden Substrates wandeln können. Das letztere ist insbesondere für das historische Denken von der allergrößten Bedeutung: es sondert eine innere, nur metaphysisch erfaßbare, wertbestimmte Bewegung des Lebens von den naturgesetzlich erfaßbaren und erforschbaren Einzelbewegungen und Einzelverknüpfungen, eine Bewegung, die nicht eine logisch notwendige, unwandelbar und allgemeingültig aus dem Begriff der Naturgesetzlichkeit folgende Vorschrift für alles Seiende, sondern eine mit der Veränderlichkeit des wirkenden Seins selbst veränderliche und nur mit dieser Einschränkung allgemeine und notwendige Form seiner Wechselwirkung ist. Es werden also spontane Mutationen angenommen wie bei de Vries und eine schöpferische Entwicklung wie bei Bergson. Leider kommt dieser wichtige Gedanke nur in seiner Metaphysik zum vollen Ausdruck, während seine Logik ihn lediglich andeutet und der daraus folgenden Doppelheit der allgemeinen Begriffe, dem Unterschied der statisch-exakten und der dynamisch-intuitiven Begriffe, trotz

großer Feinheiten und trotz erfreulicher Zurückhaltung gegen jeden absoluten Rationalismus der allgemeinen Gesetze doch nicht hinreichend gerecht wird. Um so deutlicher tritt die Folge davon in den geschichtstheoretischen Teilen seines »Mikrokosmus« zutage.

Hier herrscht überall ein spezifisch historisches Denken vor, weil überall Lotzes Metaphysik die eigentliche letzte Grundlage ist. Die Historie zieht sich aus dem Werden der Natur auf unserem Planeten hinüber in das Werden der Lebewesen und der Menschen, worin Lotze bewußt Herders Vorbild folgt und trotz alles sonstigen Gegensatzes auch mit Fichte, Schelling, Hegel und Schleiermacher tatsächlich übereinstimmt. Dabei sind die einzelnen Elemente und einzelnen Gebilde des Seins, zu denen auch die Seelen gehören, stets individuell in dem metaphysischen und romantischen Sinne des Wortes: irrationale Setzungen, die innerhalb aller allgemeinen Verknüpfungen und Gesetze doch erst das wahrhaft eigentliche, einmalige und lebendige Wirkliche darstellen. Mit dieser Betonung der Individualität ist dann auch der üblichen Menschheits- und Fortschrittstheorie der Nerv durchschnitten, die Menschheit in verschiedene historisch-individuelle Kulturkreise zerteilt, innerhalb dieser wieder in individuelle Einzelgeister aufgelöst und das geschichtsphilosophische Interesse von dem Endzustand der Menschheit abgelöst. Gibt es einen Gesamtsinn der Menschheitsgeschichte, so nimmt an diesem nicht erst die letzte Generation vollbewußten Anteil, sondern die durch den Tod geläuterte und zum Ziel ihres individuellen Daseins gelangende Seele. Sind aber derart die in dem Netzwerk der Wechselbeziehung die wirkenden Punkte bildenden individuellen Geister das Entscheidende, dann kann die kausal-genetisch-soziologisch-psychologische Erklärung des Werdens nur die Formen der Wechselwirkung, aber nicht die wirkenden Kräfte selbst erläutern und klarstellen oder begrenzen. So wichtig und unentbehrlich sie zum Verständnis ist, so sehr sie Bedingungen und Formen darbietet, unter denen der Geist sich äußert und die seine Offenbarungs- und Durchbruchsmöglichkeiten positiv und negativ bestimmen: die eigentlichen Aeußerungen des Geistes gehen doch nicht aus diesen gesetzlichen Bedingungen und Wirkungsweisen, sondern aus dessen geheimnisvoller eigener innerer Bewegung hervor. Hier zeigt sich ein Bruch zwischen Seele und

Geist, zwischen Soziologie und Psychologie einerseits, geschichtlichem Werden andrerseits; und an die Erläuterung dieser Bruchstelle schließen sich die schon erwähnten Theorien von der Wandelbarkeit und Kontingenz auch der Naturgesetze, die soziologischen und psychologischen eingeschlossen, an. Die Naturgesetze sind keine logischen Gesetze; die Logik fordert nur, daß es Naturgesetze gebe, ohne ihre Abhängigkeit von den in ihnen sich äußernden, schließlich nur metaphysisch zu bestimmenden Kräften zu bestreiten. Es ist ein etwas anderer Gedanke als Hegels Unterscheidung von kausaler Reflexionslogik und Dialektik, eine nähere und tiefere Ineinanderschiebung und Verbindung beider, aber doch, wie Lotze selbst wohl weiß, eine Annäherung an diesen Gedanken. Fragt man dann aber schließlich nach den Begriffen, in denen dieses eigentliche Werden der schöpferischen Kräfte erfaßbar wird, so kommen für Lotze die autonomen Werte zu ihrer vollen und durchgreifenden Geltung. Jene historischen Kräfte sind erfaßbar nur als Bewegung auf sein-sollende Werte und Ziele hin, als »Triebkräfte« oder »Bildkräfte«, als »Ideen« und »Tendenzen«, die aus innerer Notwendigkeit auf ein System logischer, ethischer, religiöser, sozialkultureller Werte hindrängen. Es steht also wie bei W. v. Humboldt und Ranke. Im Sein schlummert eine Idee oder Bildkraft, die sich zu den Reichen der Natur und der Lebewesen, innerhalb der Menschheit zu den großen Kulturwerten entfaltet und deren Entfaltungsprozeß sich kausal nur beschreiben, aber nicht erschöpfend erklären läßt. Den jeweiligen, die Bewegungen zur Einheit zusammenfassenden inhaltlichen Sinn stellt aber stets nur das eigene Lebensgefühl der Epoche fest oder, soweit ein solches noch nicht erreicht ist, das Lebensgefühl des Betrachters, das eine jeweils autonome und erlebnishafte, aber zugleich nach Allgemeingültigkeit strebende Wertbeurteilung ist. Von hier aus formen sich die historischen Entwicklungsbegriffe, die eben damit gänzlich außer- oder übermechanische sind. Lotze selbst bringt diese Schau der sinnvollen Entwicklungseinheiten, die zugleich mit der mechanischen Durchsetzungsform innerlich zusammenhängen müssen, gerne unter ästhetische Kategorien und versäumt es, rein logische für diesen Zweck zu bilden. Er nennt sie gerne »ästhetische Gerechtigkeit« als Entsprechung des tatsächlichen Verlaufes zu einem sinnvollen Zweck, darin mit Kants teleologischer Urteilskraft sich berührend, oder

stellt die Dynamik dem Mechanismus häufig gegenüber wie die »Melodie« dem »Akkord«: jedenfalls auch hier eine grundsätzliche Unterscheidung der kausal-genetischen von der intuitiv-dynamischen, mit den Werturteilen eng zusammenhängenden Methode, welch letztere er mit ästhetischen Kategorien bezeichnet, aber als Erkenntnis meint.

Lotze selbst zieht aus diesen tiefgreifenden Sätzen nicht ganz die Folgerungen, die man erwarten sollte. Er wagt noch nicht, wie später sein Schüler Windelband, die Kombination des Individualitäts- und Wertbegriffes zur genaueren Bestimmung der historischen Begriffe und nähert vor allem das System der historischen Werte schließlich auf Grund ihrer angenommenen Allgemeingültigkeit doch wieder allzusehr der alten Menschheits- und Fortschrittsidee. Er verzichtet zwar auf die Darstellung des universalhistorischen Prozesses als undurchführbar und beschränkt sich auf die Darstellung der Einheit und des Fortschrittes auf dem Gebiete der mittelmeerisch-europäischen Kultur. Aber das wesentlich doch nur deshalb, weil ihm der europäische Geist erst der Durchbruch der universalen Vernunft ist, genau wie bei Hegel, und weil er daher diesen an Stelle der Menschheit setzen zu dürfen glaubt, sobald nicht vom Gattungs-, sondern vom Idealbegriff des Menschen die Rede ist. Und auch innerhalb dieses engeren Ganzen werden doch alle Entwicklungen als Durchsetzung allgemeiner Vernunftanlagen des Schönen, Wahren und Guten betrachtet, die dann auf ihrem Wege durch die Jahrtausende als eine gleichartige und zu einheitlichem Ziel emporstrebende Aufwärtsbewegung behandelt wird. Sie gipfelt in der »modernen Humanität«, die trotz aller Mängel und Unsicherheiten doch die Verwirklichung des Wertsystems der Vernunft an sich ist. Es ist der gemäßigte und humane Liberalismus unserer Großväter, mit starker Orientierung am literarisch-humanistisch-klassizistischen und am naturwissenschaftlich-logischen Fortschritt, nicht ohne Gefühl für die Gefahren, die diese Kultur bei der Unsicherheit ihres sozialen Unterbaues bedrohen, ein Liberalismus, der überdies mit einer theistischen Religiosität als seiner historischen Wurzel noch klar und deutlich verknüpft ist und darin ein stark humanisiertes Christentum festhält [246]). Darin

[246]) Vgl. Mikrokosmus II [3] 1878, III [3] 1880. Dazu die schon öfter erwähnte Logik und Metaphysik. Einzelbelege HZ 122, S. 390 f.

ist es wohl auch begründet, daß sich bei den Fachhistorikern im ganzen sehr wenig Bezugnahme auf Lotze findet. Seine formale Geschichtstheoretik ist zu fein und zu philosophisch, um viel beachtet zu werden, sein universalhistorischer Aufriß steht der durchschnittlichen Auffassung noch zu nahe, um aufzuregen [247]).

Sehr viel tiefer im Naturalismus ist der zweite große Vermittlungsversuch stecken geblieben, der Eduard von Hartmanns. Er hat stets von der alten formalen Logik aus die modernen exakten und mathematisch-quantifizierenden Naturwissenschaften als deren erstes und wichtigstes Ergebnis angesehen, das zwar einer metaphysisch-idealistischen Deutung unterworfen werden könne, das aber in dieser Deutung doch den einzigen ganz festen Punkt darbiete. Er ging daher stets von dem Weltbild eines von allgemeinen Gesetzen beherrschten, völlig qualitätsfreien und nur Intensitätsunterschiede kennenden Atomismus als dem einzigen ganz sicheren »Ding an sich« aus und gewann erst von da aus die qualitative, organisierte und schließlich die menschlich-historische Welt als Produkt besonderer Verwicklungen und Synthesen, in denen alles Qualitative aus besonderen Konfigurationen des Quantitativen erst entsteht. Immerhin aber hatte er doch einen überaus starken Eindruck von den Zweckmäßigkeiten der biologisch-historischen Welt und von der Unmöglichkeit, die Verwicklungsstufen als Entwicklungsstufen zu konstruieren ohne Einführung des Zweckbegriffes, damit des geistig-seelischen Elementes und eines entsprechenden entwicklungsgeschichtlichen Auftriebes in die Welt der Atome und ihrer Bewegungsgesetze. So hat er, methodisch ähnlich wie Wundt, wenn auch in der inhaltlichen Bestimmung des Zweckes der geistigen Welt stark von ihm abweichend, den Kern der Atome

[247]) Aehnlich Ranke, der sich für Lotze besonders interessierte (Brief an Rankes philosophischen Hauptfreund Heinrich Ritter 20. XI. 1853, Zur eigenen Lebensgeschichte, herausgegeben von Dove 1890, S. 359) und Brief an König Max 1859, ebd. 305: »Ueber die Frage, ob die Kulturvölker wieder sinken werden, ob Europa seinem Verfall entgegengeht, kann man nur eine mehr oder minder persönlich motivierte Ansicht haben. Ich bin nicht der Meinung, daß dem so sei. Ich sehe zu viel Lebenselemente und großartiges frisches Bestreben, als daß ich einen Verfall einzelner Zweige des Lebens oder auch einzelner Völker für möglich halte, nicht eine Dekadenz des Ganzen. . Behüte uns Gott nur vor neuen sozialen Revolutionen.«

als geistartige, unbewußte Willenskraft und die Entwicklung der Natur zu den »höheren Individualitätsstufen«, wie er die biologisch-historische Welt gegenüber den Atomen und physikalisch-chemischen Körpern zu nennen liebt, als Emporstreben des unbewußten Willens zu einer komplizierteren und bewußteren Erfassung und Durchsetzung seiner selbst betrachtet. Unter diesen Umständen zog es ihn begreiflicherweise trotz allem doch frühzeitig zur Hegelschen Dialektik hin, in der er ein solches teleologisches Prinzip bedeutsam entwickelt, aber zugleich von der kausalen Naturwissenschaft bedenklich emanzipiert sah. Seine Erstlingsschrift wandte sich demgemäß mit scharfer Kritik gegen die Dialektik, besonders gegen ihren Hauptpunkt, die Scheidung von Verstandes- und Vernunfterkenntnis, und innerhalb der letzteren besonders gegen die Ausschaltung des Satzes vom Widerspruch. Sein Standpunkt war dabei ausgesprochenermaßen der des »induktiven Empirismus« d. h. der Naturwissenschaften. Doch hatte dieser Empirismus schon damals die Eigentümlichkeit, auch die geistige Welt und das Willensleben neben der Körperwelt und ihren Gesetzen als primäre Tatsachen aufzufassen und sich daher die Aufgabe einer aus Induktion hervorgehenden Metaphysik zu stellen, in welcher diese Tatsachen mit den naturwissenschaftlichen zusammen auf ein einheitliches Prinzip und seine »Entwicklung« zurückgeführt werden könnten. Dieses Prinzip ist das berühmte »Unbewußte«, das bei ihm an Stelle des Hegelschen »Geistes« tritt. Dieser Aufgabe hat er dann eine reiche Lebensarbeit gewidmet, die in der »Weltanschauung der modernen Physik« und der »Kategorienlehre«, sowie in der beide verbindenden »Philosophie des Unbewußten« gipfelt und von diesem Gipfel aus in die großen kulturphilosophischen Disziplinen der Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie auseinandergeht. Er steht trotz seiner Berührungen mit Schopenhauer und Schelling dem Positivismus und Naturalismus in Wahrheit viel näher als Lotze, aber sein »Unbewußtes« läßt ihn dann doch wieder viel näher zu Schelling und Hegel heranrücken als diesen. Den darin liegenden Widerspruch überwindet er mit Schopenhauerschen Mitteln, womit er ungewollt der Lebens- und Schöpfungsidee des modernen Irrationalismus entgegenkommt.

Die so zustandegekommene Metaphysik ist freilich ein seltsamer Mythos: das Bild einer unaussagbaren, absolut monistischen Wesenheit, die die beiden Attribute des blinden, irrationalen und stets beweglichen Willens, sowie des unbewußten logisch-rationalen Naturgesetzes in jedem Punkte in sich trägt; das Wesen läßt bei jeder vom Willen grundlos und unbegreiflich veranlaßten Weltschöpfung den blinden Willen auf das sein Streben einschränkende und bestimmende Naturgesetz stoßen, woraus zunächst die Welt der bloß quantitativ verschiedenen Atome als raumbildender Willenszentren hervorgeht und durch naturgesetzliche Verwicklungen und Synthesen dieser Atome dann die ganze qualitative, organische und historische Lebenswelt emporgetrieben wird. Die Triebkraft des Weltprozesses ist die blinde Unersättlichkeit des Willens und dann auf den höheren Stufen die Einsicht des logischen Elementes in den Widerspruch einer solchen Selbstrealisation des blinden und ziellosen Willens. Damit setzt das logische Denken dem Willen Ziele und zwar das Ziel, den durch die Weltschöpfung begangenen Widerspruch wieder rückgängig zu machen, den logischen Widersinn der Weltsetzung durch immer gesteigerte Enthüllung der damit gesetzten weiteren Widersprüche und durch immer neue Lösung dieser Widersprüche in höheren Vereinheitlichungen und Synthesen schließlich wieder aufzuheben. Der Weltprozeß löst also wie bei Hegel ein logisches Problem und steigt durch die immer vollkommenere Lösung immer neuer Widersprüche empor, auch das eine Annäherung an die Hegelsche Entwicklungslehre. Aber das logische Problem besteht für v. Hartmann nicht in der Selbstentfaltung der Tiefen des Weltgeistes zum Zweck endgültiger und beseligender Selbsterkenntnis, sondern in der Wiederbeseitigung des logischen Fehlers der ursprünglichen Weltsetzung; und die Widersprüche und Gegensätze sind daher nicht das zur Selbstentfaltung selbst gehörende Mittel der Hervorholung des Reichtums des Geistes, sondern die von außen herantretende Aufforderung, durch Beseitigung der Widersprüche den Weltprozeß wieder rückgängig zu machen. Nur eine Stufe in diesem Prozeß der Rückgängigmachung ist daher die Effloreszenz der physikalischen Atome zu der Welt des Lebens und der Geschichte auf unserer Erde. Die von der populären Sprache als beseelt bezeichneten Wesen sind nichts als Entwicklungsstufen dieses Prozesses,

kausal-verständliche Kombinationen kleinster Lebewesen, in deren Kombination als Produkt der Synthese sich auch erst das organisierende Einheitsprinzip oder Ich dieser Gebilde erzeugt, freilich nur mit dem kleinsten Teil seiner Komponenten und seiner Tätigkeiten ins Bewußtsein fallend. In Wahrheit sind vielmehr alle diese »Individualitäten« Erscheinungsformen, Selbstzerteilungen und Wiederzusammenballungen des unbewußten Willens, der dann in den höheren, zum bewußten Denken vordringenden Individuen als die Quelle aller Widersprüche, Unruhen und Täuschungen erkannt und daher von dem denkend-bewußten Teil der geistigen Entwicklung wieder vernichtet wird durch die Erkenntnis der widerspruchslosen monistischen Welteinheit. Unter diesen Umständen ist die pessimistische Deutung des Weltprozesses selbstverständlich. Die Leere des Anfangs, des bloßen Naturgesetzes und des inhaltlosen Willens, muß am Schluß in der Leere des Ergebnisses zum Vorschein kommen. Alles, was dazwischen liegt, kann nur Selbsttäuschung über diese Leere sein, die aus dem Eifer entsteht, an der Auflösung der Widersprüche zu arbeiten, und noch nicht weiß, daß die Auflösung in Wahrheit das Nichts ist.

Es ist klar, daß dieser Entwicklungsbegriff wesentlich auf die Erklärung der teleologischen Elemente der Biologie zugeschnitten ist und allenfalls auf die Hervortreibung der monistischen Erkenntnis aus den Bewegungen der menschlichen Intelligenz. Für die wirkliche menschliche Geschichte bleibt bei der Leugnung jeder wirklichen Qualität und Individualität, aller positiven Werte und aller schöpferischen Freiheit nur der Pessimismus übrig, der bei Schopenhauer die Geschichte überhaupt überflüssig und sinnlos gemacht hatte. Wenn v. Hartmann im Unterschiede von Schopenhauer den Geschichtsprozeß trotzdem als eine positiv wertvolle Entwicklung beschreibt und ihn von den ersten Regungen des Bewußtseins bis zur erlösenden Selbstauflösung desselben in einem sinnvollen Zweckzusammenhang aufsteigen läßt, so kommt das davon, daß er in unwillkürlicher Nachbildung Hegels die pessimistische Enderlösung wie ein positives Gut und die ganze Kulturentwicklung als dieser höchsten Gotteserkenntnis zustrebend beschreibt. Ja, in der wirklichen Durchführung seiner Kulturphilosophie behandelt er den Geist, der ja immer neue Widersprüche löst, ähnlich wie ihn die Dialektik behandelt

hatte. Aber freilich enthüllt sich das sofort als Schein oder Verwirrung. Was bei Hegel Lebensfülle in logischer Bewegung ist, das ist bei Hartmann Illusion, in logisch-naturwissenschaftlicher Selbstwiderlegung begriffen. Demgemäß ist auf diese Weise für ein tieferes Geschichtsdenken auch wenig herausgekommen. Außer der Betonung des Unbewußten, die allerdings für alle historischen Einheitsbegriffe wesentlich, bei v. Hartmann aber ganz mythologisch behandelt ist, und der Erweiterung des europäischen Gesichtskreises in der Richtung auf die indische Weisheit, die aber ohne jede konkrete Anschauung und Kenntnis des Ostens ist, wird man aus v. Hartmanns Geschichtsphilosophie nichts gewinnen können. Lediglich der europäische Horizont ist verlassen und die Zentralstellung des Christentums ist aufgegeben, was vielfach Nachfolge gefunden hat. Aber die Würdigung der pessimistischen Kulturen bleibt rein doktrinär; an Scharfblicke wie bei Nietzsche ist nicht zu denken. Was Schopenhauer — freilich sehr gegen seinen Willen — der Historie geben konnte, das liegt bei Nietzsche, nicht bei Hartmann, weshalb auch die beiderseitigen Abkömmlinge wenig voneinander wissen wollen. Nicht einmal die kulturkritischen und asketischen Zusammenbrüche und Neubildungen innerhalb des europäischen Kulturprozesses wird man bei ihm tiefer gewürdigt finden; das Christentum ist ihm wesentlich eine Häufung von Denkfehlern und logischen Mißverständnissen und bestimmt, durch die Philosophie des Unbewußten ersetzt zu werden. Den Pessimismus genießt man reiner bei Schopenhauer, wo er dann auch grundsätzlich atheistisch und geschichtsfeindlich ist. Auch zeigen v. Hartmanns kulturphilosophische Analysen der Gegenwart einen merkwürdig philiströsen Konservatismus, einen Fortschritt ohne Ziel und Werte, einen provisorischen Idealismus, der sich an alle, in Deutschland momentan geltenden, konventionellen idealen Gehalte klammert, aber ihre endliche Selbstvernichtung in Aussicht nimmt. Auch weiterhin hat die pessimistische Geschichtsphilosophie nichts Originelles und Förderndes gebracht. Deußen, Arthur Drews und manche andere sind alles, nur keine Historiker; höchstens der feine Leopold Ziegler gibt eindringende Analysen, die aber dann mit dem Pessimismus nichts mehr zu tun haben.

Soweit würde man glauben dürfen, nur eine pessimistisch umgebogene Seitenbildung zu Wundt vor sich zu haben und

müßte man v. Hartmann eigentlich, wie diesen, in den Zusammenhang der naturwissenschaftlichen Historie stellen. Aber dafür ist bei ihm doch die metaphysisch-spekulative Ader zu stark und ist die Geschichte zu sehr unter rein teleologischen Gesichtspunkten gedacht, bei denen sich zwar die gleichzeitige Auflösbarkeit in Kausalität für ihn von selbst versteht, aber doch auf die psychologischen und soziologischen Naturgesetze der Geschichte so gut wie ganz verzichtet ist. Sie interessieren ihn überhaupt nicht. Statt dessen interessieren ihn die in der Bewegung des Unbewußten verborgenen, erst durch ihre Wirkung im Bewußtsein rekonstruierbaren, darum scheinbar so irrationalen Bewegungen des Geistes. Beachtet man aber das, so treten doch recht bedeutsame Züge in v. Hartmanns Geschichtsdenken hervor, vor allem die Einsicht in den engen Zusammenhang des Begriffes der historischen Zeit mit dem des Wertes oder Zweckes und dem des kontinuierlichen Werdens. Das diskursive endliche Denken bleibt immer an der Raumbeziehung und Raumanalogie hängen, zerlegt die Kontinuität des Raumes und vor allem die der Zeit durch künstlich gebildete Differentiale, mit denen es an den Gedanken des Werdens heranwill, aber doch in Wahrheit nicht herankommt. Das wirkliche echte Werden ist auch nach v. Hartmann nur intuitiv erfaßbar, gerade so wie die Welteinheit selbst, deren unbegreifliche innere Sinneinheit und Werdezusammenhang in all den einzelnen, uns zugänglichen Ausschnitten durch die unüberwindlichen Reste und Widersprüche aller bloß diskursiven Rationalisierung sich uns zur Empfindung bringt. Im Unbewußten und seinen Werdezusammenhängen steckt ein anderer Begriff der Zeit als in dem kausal-räumlichen Denken der Naturwissenschaft. So stehen wir also schließlich trotz allen Protestes doch wieder vor der Zweiheit der Hegelschen Methoden, dem abstrakten, diskursiven, vereinzelnden und künstlich beziehenden Verstandesdenken und der die Antinomien des Werdens in der Einheit einer bewegten Werdefülle überwindenden »Intuition«. Die Beziehung des Werdens auf den (nicht notwendig bewußten) Zweck oder Sinn, die innere Einheit der Gegensätze, die überzeitliche Zeit der Entwicklung kommen derart mit dem starken Hegelschen und Schellingschen Untergrunde wieder zutage, und der Pantheismus nähert sich ebendamit wieder dem Theismus mit seiner Einheit

des Lebens im lebendigen göttlichen Geiste. Und wie man rückwärts an Hegel, so wird man vorwärts an Bergson erinnert. Hartmanns Lehre von der Freiheit als Selbstbestimmung des Geistes stimmt mit seinem kausalen Determinismus in Wahrheit eben nicht zusammen, und der Ursprung der diese Selbstbestimmung erregenden geistigen Antriebe bleibt im Grunde auch bei ihm ein Geheimnis und Wunder. Sie stammen nach ihm aus der die Sammelindividuen höherer Ordnung gestaltenden »Individualfunktion«, die ihrerseits unräumlich ist und die Gesetze der Erhaltung der Energie eben deshalb nicht durchbrechen braucht sondern vielmehr auf ihre unbewußten, nur partiell vom Bewußtsein beleuchteten Zwecke hinlenkt. Woher aber stammt diese Individualfunktion selbst, und woher kommen diese ihre geistigen Gehalte und Werte? Darauf vermag er selbst keine bestimmte Antwort zu geben, und die in ihr sich auftuenden Brunnen des Geistes vermag er nur mit seiner Theorie des Unbewußten und des Leerheits-Pessimismus möglichst rasch wieder zuzuwerfen [248]).

Lotze und E. v. Hartmann sind Epigonen des deutschen Idealismus, indem sie ihn mit der exakten Naturwissenschaft verbinden. Sie sind zugleich Progonen der modernen Probleme, indem diese Verbindung eine geisteswissenschaftliche Psychologie und eine Erkenntnistheorie des Unbewußten und der Lebensdeutung emportreibt. Sie ähneln darin beide Leibniz in seiner Zusammenordnung von allgemeingesetzlich-mathematischem Mechanismus mit teleologisch bewegter Lebendigkeit, seiner aus-

[248]) S. Ueber die dialektische Methode 1868, Weltanschauung der modernen Physik [2] 1909, Kategorienlehre 1896 und Philosophie des Unbewußten [11], welche Auflage die bekannten Palinodien enthält. Einzelbelege HZ 122 S. 399. Neuerdings werden die Schriften H.s wieder aufgelegt und viel gekauft. — Daß die »Christusmythe« 1910 von Drews die Existenz Jesu so leicht bestreiten kann, ist bei diesen Begriffen der Individualität und Entwicklung leicht begreiflich, bei Hegel und seiner Lehre von den großen Geschäftsführern des Weltgeistes wäre es widersinnig. Von L. Ziegler s. Das Wesen der Kultur, Leipzig o. J. (1903), »Der abendländische Rationalismus und der Eros« 1905, eine Theorie der Intuition, dann seine völkerpsychologischen Studien »Der deutsche Mensch« 1915 und neuestens »Gestaltwandel der Götter«, 1920, eine Geschichte des europäischen Geistes im Stil der Nietzscheschen Visionen. Das Buch hat auch den Nietzsche-Preis erhalten. Es proklamiert die Göttlichkeit des irrationalen Menschen, nachdem das Christentum und besonders der Protestantismus tot sei.

schließlichen Verehrung des Satzes vom Grunde und vom Widerspruch neben einer lebendigen Anschauung des alles durchdringenden Zweckes. Leibniz war ja in der Tat der Angelpunkt, an dem die westeuropäische naturwissenschaftliche Denkweise sich zu dem mit lebendiger Historie immer tiefer gesättigten deutschen Idealismus hinüberdrehte. Aus seiner Denkweise erst konnte eine dynamisch lebendige Geschichtsanschauung entspringen, der auch Kant in gewissen Nebenbemerkungen näher stand, als die allgemeine Meinung anzuerkennen pflegt [249]). Es ist daher kein Zufall, daß sich die moderne Reaktion gegen den Naturalismus wieder mit Leibniz berührt. So hat Lotze Leibniz zwar nicht geliebt, aber doch seine Monadologie und seine versöhnende Grundtendenz aufgenommen und hat v. Hartmann seine Analogie mit Leibniz selbst immer schärfer betont. Aber es ging eben deshalb beiden, wie es Leibniz selbst gegangen war: die von ihnen gelassene Spalte zwischen Mechanismus und lebendigem Dynamismus erweiterte sich, der letztere trat in scharfen logischen und realen Gegensatz gegen den ersteren und damit wurde der mathematisierende Rationalismus überhaupt aufgelöst. Wie Goethes und Hegels Opposition der Vernunft gegen den Verstand aus der inneren Auflösung des Leibnizianismus und wie Herders intuitive Schau individueller Lebenszusammenhänge aus dessen vertiefter Psychologie hervorging, so hat auch die erneuerte Versöhnung von Mechanismus und teleologisch-ästhetischer Schau das gleiche Schicksal gehabt. Sie hat es um so mehr gehabt, als Lotze, Hartmann und der verwandte, für die Historie aber wenig fruchtbare Fechner in den Mittelpunkt ihrer Metaphysik die moderne Psychologie und Erkenntnistheorie noch

---

[249]) S. mein Buch über »Das Historische in Kants Religionsphilosophie« 1904; über diese Stellung Leibnizens s. Euckens »Lebensanschauungen« 369, 375 und »Einheit des Geisteslebens« S. 493. Auch Wundt gehört in diese Reihe der auf Leibniz zurückgreifenden Idealisten, aber er hat gerade seine »schöpferischen Synthesen« als streng kausal verständliche Kombinationen und in keiner Weise als Einbrüche eines ursprünglichen Geisteslebens behandelt; deshalb habe ich ihn zu den Positivisten und Psychologisten als Fortsetzer und Vertiefer gestellt. E. v. Hartmann hat den kausalen Mechanismus durch seine Metaphysik und seinen metaphysischen Zeitbegriff wieder aufgelöst, überdies Wille und Naturkausalität nicht ineinander aufgelöst, sondern einander gegenübergestellt. Deshalb gehört er in diese Reihe.

ganz anders stellen mußten als Leibniz und seine Nachfolger. Von da aus brach der Riß zwischen historisch-geistigem Leben und naturwissenschaftlichen und psychologischen Naturgesetzen immer weiter auf. Ein Menschenalter später ist er bei Eucken, dem diesen Metaphysikern nächstverwandten Denker, scharf und klar vollzogen.

Rudolf Eucken gehört nicht mehr zu den Metaphysikern und Logikern jener Uebergangsperiode, sondern kämpft bereits den Kampf gegen Positivismus und Mechanismus vom Boden der Psychologie und Bewußtseinsanalyse aus. Hier erkennt er die rein naturwissenschaftliche oder, wie er sagt, molekulare Behandlung von Physik, Biologie und Psychologie als Erforschung der phänomenalen Wirklichkeit an wie die Kritizisten, ist sich aber klar darüber, daß mit der bloßen Phänomenalisierung der Mechanismus nicht beseitigt ist und daß auch eine bloße Deutung aus Werten ihn nicht wirklich überwindet. Das geschieht nach ihm erst durch den Aufweis einer zweiten und anderen Welt, die aus dem bloßen Seelenleben als reale Kraft hervorbricht und sich unmittelbar zu erkennen imstande ist. Deshalb hält er es für nötig, die Trennung zwischen einer mechanisierenden und einer teleologisch-dynamischen Methode erst innerhalb des Seelenlebens selbst, dann aber auch mit durchgreifender dualistischer Schärfe zu machen, wobei die Wiedervereinigung erst eine spätere Sorge ist und von ihrem Gelingen die Scheidung an diesem wesentlichen Punkte nicht abhängig gemacht werden dürfe. So trennt er Seele und Geist, eine biologisch-psychologisch-naturwissenschaftliche Behandlung der psychischen Phänomene und eine ganz andersartige, der intellektualen Selbstanschauung verwandte, zugleich das historische Denken mit sich verbindende Methode der Erfassung der »schöpferischen«, ein Reich des Geistes schaffenden Synthesen und »ursprünglichen« Durchbrüche des Geistes. Er kontrastiert eine »psychologische« und eine »noologische« Methode, die nicht verschiedene Deutungen desselben Tatbestandes, sondern verschiedene Erfassungen der in einem Bewußtsein vereinigten verschiedenen Wirklichkeiten sind. Den verschiedenen Methoden entsprechen geschiedene Stufen der metaphysischen Wirklichkeit, deren Vereinigung in dem einen Bewußtsein durch die psychologische Funktion und geistig-pragmatischen Gehalt verbindende »Volltat der Freiheit« erfolgt

und damit allerdings auch auf eine verborgene, vielleicht nur zu ahnende letzte metaphysische Einheit beider hindeutet. Die schlechthin geheimnisvolle und ursprüngliche Selbständigkeit der aus dem Unbewußten oder Ueberbewußten hervorbrechenden Geistesgehalte, ihr Zusammenschluß zu einem Reich geltender, sein-sollender Kulturwerte, schließlich ihre Ergreifung, Einwurzelung und Subjektivierung durch die nicht minder geheimnisvolle Freiheit: das ist ihm das Wesen des Geistes im Unterschied von der bloßen Seele. Von hier aus kämpft er gegen Positivismus und Psychologismus, die den Geist der Natur und ihren Gesetzen unterordnen, ebenso lebhaft und grundsätzlich wie gegen den dialektischen Idealismus, der die Natur einem Gesetz des Geistes als einem einheitlichen und geradlinigen Prozesse einverleibt. Beide legen monistisch das Leben in e i n e Fläche. Dem stellt er als dritte große Haupttheorie seine eigene Theorie »des Geisteslebens« gegenüber, eine Theorie, die der Natur einschließlich der Seelennatur und dem Geiste als dem Reiche der Freiheit verschiedene Gesetze zuschreibt und vor allem diese verschiedenen Gesetze aus einer verschiedenen Substantialität metaphysisch hervorgehen läßt. Es ist eine Metaphysik des strengsten Dualismus, aber nicht des Dualismus von Leib und Seele oder von Gott und Welt oder von Notwendigkeit und Freiheit, sondern von einem bloßen Reich der Seele und einem Reiche des innerhalb dieser Seele durchbrechenden Geistes. Der Beweis ist ihm in der Hauptsache die Wirklichkeit des in der Geschichte tätigen und anschaulichen Geistes selbst, nicht als eine Kette von Taten der Subjekte, sondern als Offenbarung einer tieferen in den Subjekten durchbrechenden und sie für sich aufrufenden Welt der Werte. Dieses Geistesleben ist also ein ganz eigentümlicher Begriff. Es ist nicht wie bei Hegel unmittelbar die Selbstoffenbarung und Verwirklichung der Gottheit im Material der endlichen Subjekte, sondern es ist ein tellurisch und anthropologisch gebundener, gegen das bloß Menschliche sich aufkämpfender Geistesgehalt der Menschheit, insofern etwa ähnlich dem Fechnerschen Erdgeiste, neben dem es im Kosmos zahlreiche andere Bezirke eigentümlichen Geisteslebens geben mag. Für den Menschen wiederum ist es die ihm zugekehrte Offenbarung der Gottheit, sein Anteil an dem in seiner Sphäre sich auswir-

kenden zeitlosen und absoluten Wesen Gottes, insoferne ähnlich einer der Potenzen des Plotinischen Systems [250]).

Das Wichtigste für uns hier sind die Beziehungen dieses Geisteslebens zur Geschichte. Seine Selbstdurchsetzung ist der Sinn der Geschichte, sein Gehalt wird erst aus der Geschichte erkennbar, seine Entwicklung ist das Entwicklungsgesetz der Geschichte und seine Zukunftsgestaltung ist die aus der Geschichte entspringende Normierung der Ethik: auch hier also der enge Zusammenhang von Geschichte, Geschichtsphilosophie, Universalgeschichte und Ethik. Aber darum ist dann doch die Geschichte nicht einfach identisch mit der Entfaltung des Geisteslebens, sondern, wie dieses in dem Einzelbewußtsein einen reichlichen Raum der bloßen Seelennatur überläßt, so ist auch in der Geschichte vieles bloße Seelennatur, die psychologisch-gesetzlich und soziologisch erfaßt werden kann. Das Geistesleben bricht aus diesem Grunde immer erst hervor an verschiedenen Punkten mit verschiedener Intensität und Zeugungskraft und stellt den Zusammenhang seiner selbst erst in der Historie her in beständigem Kampf mit der bloßen Seelennatur und in beständiger Organisation der letzteren für seine Zwecke. Es strömt aus den Tiefen des Unbewußten und erhebt sich erst in diesem Kampf zu steigender Bewußtheit und zusammenhängender Kultur; der Begriff des Unbewußten ist also auch hier unentbehrlich. Unter diesen Umständen ist das Geistesleben zwar der Sinn, aber nicht

[250]) Das Grundbuch Euckens ist »Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit«, Leipzig 1888. Eucken hat im Laufe der Zeit bedeutende Einwirkungen von Pragmatismus und Biologismus, d. h. von James, Bergson, Boutroux und Mach erfahren, zugleich in historischer Arbeit den Sinn für das Historisch-Konkrete und Individuelle geschärft und Bedenken gegen den europäischen Fortschritt geschöpft. Er hat daher auf dieser breiteren Grundlage das Problem noch einmal behandelt in »Geistige Strömungen der Gegenwart«[4] 1909. Merkwürdigerweise ist er gerade auf die moderne Psychologie, die doch sein wichtigster Gegenpart ist, so gut wie gar nicht eingegangen; später begnügt er sich auf Husserl zu verweisen, Strömungen 19, 119. — Das Geistesleben als bloße tellurische Potenz, sein Hauptunterschied von Hegel, kommt selten ganz deutlich heraus, doch liegt der Gedanke vor und ist sogar wesentlich; s. Strömungen 106 f., 182 und 273. Die Darstellung Plotins in den »Lebensanschauungen« S. 111 deutet ähnliche Gedanken an. Sollte hier die Schellingsche Potenzenlehre im Hintergrunde stehen? etwa vermittelt durch den »tiefsinnigen« Steffensen, den er gerne zitiert?

der ausschließliche Stoff der Geschichte. Die Konstruktion der Geschichte aus dem Geistesleben ist darum lediglich Auslese und Sinngebung und zwar mit der aristokratischen Tendenz nur wenige Höhepunkte anzuerkennen, die Durchbrüche in den großen, ganze Entwicklungen aufgipfelnden Persönlichkeiten zu sehen und die Menschheit nicht mit der physiologisch und geographisch bestimmten Gattung, sondern mit den die geistige Idee der Menschheit ausschließlich realisierenden Völkern des mittelmeerisch-europäischen Geschichtskreises zu identifizieren. Erst der so herausgestellte Kern der Geschichte wird reine Geistesgeschichte, und diese wird daher wesentlich an der Entwicklung von Religion und Philosophie veranschaulicht. Von der ökonomischen Geistesbedingtheit und den Entdeckungen des Marxismus lebt bei Eucken kein Hauch, das soziologische Denken hat ihn völlig unberührt gelassen trotz zahlreicher, meist nur auf die Ethik gerichteter Auseinandersetzungen mit Sozialismus und Soziologie [251]). Alles ist bei ihm wieder reine Geistesphilosophie, obwohl sein Dualismus an sich dem ökonomisch-soziologischen Element hätte ernstliche Rechnung recht wohl tragen können.

Unter diesen Umständen kommt alles auf den näheren Inhalt des »Geisteslebens« und auf die Gesetze seiner historischen Bewegung an. Es ist zunächst nichts anderes als Schleiermachers Vernunft- und Gütersystem, Hegels objektiver und absoluter Geist, Fichtes Menschheitsidee, Kants Gottesreich, als Leibnizens *cité de Dieu* und *règne de la grace* und Rickerts und Windelbands System der Werte, nur eben wesentlich erfaßt an dem Punkt seines Zusammenstoßes mit der gesetzlichen Natur innerhalb des individuellen und historischen Bewußtseins. Aber

[251]) Der Hinweis auf die Geschichte als eigentliches Quell- und Anwendungsgebiet seiner Philosophie geht natürlich durch alle Bücher hindurch. Konzentriert dargestellt ist diese Beziehung in der Skizze in der Kultur der Gegenwart I 6, S. 246—280: »Die Philosophie der Geschichte«. Geschichtsphilosophie ist danach nicht teleologische Konstruktion der Geschichte, sondern Auszeichnung der das Geistesleben repräsentierenden Höhepunkte. Eine solche Auslese und Sinngebung stellt sein sehr bedeutendes historisches Werk dar: »Die Lebensanschauungen der großen Denker«, 5. A. 1904. Im übrigen bezeugen seine bekannten terminologischen Untersuchungen und seine »Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Phil.«, 2. A., Leipzig 1906, daß er ein sehr feiner historischer Kopf ist.

schon die Zusammenfassung von »Geist« und »Leben« im Ausdruck für die Sache deutet auf gewisse sehr moderne Erweiterungen hin. Faßt man nämlich das Geistesleben als »Geist«, dann ist es die Fortsetzung des alten zeitlosen, vernunftnotwendigen und wesentlich in Ideen bestehenden Humanitätsideals oder Menschheitsbegriffes, das überall und immer dasselbe ist und nur eben in der europäischen Welt seine vorzugsweise Darstellung gefunden hat. Dann herrscht die Zeitlosigkeit, die Vernunftmäßigkeit und systematische Einheit dieser Ideenwelt vor und sind wir in der Nähe Platons und Hegels. Die Individualität ist dann nur die in der Aneignung der Ideenwelt ausgebildete »Eigengeistigkeit« oder »Innerlichkeit«, zu der die Idee im subjektiven Leben wird, und der Fortschritt ist ein wesentlich grad- und stufenweiser mit der Aussicht auf den unendlichen Progreß. Eben deshalb läßt sich dann auch das noch nicht voll realisierte Geistesleben nur sehr allgemein charakterisieren, mehr von der formalen als von der inhaltlichen Seite erfassen und der Entwicklungsprozeß der Universalgeschichte nicht eigentlich konstruieren. Es ist stets ein Vordrängen oder Zurückweichen, eine mehr einseitige oder mehr universale Verwirklichung einer mehr menschlich bedingten oder einer mehr »bei sich selbst befindlichen Vernunft«. Aber dieser rationalen Fassung steht dann eine mehr irrationale und lebensmäßige Fassung gegenüber, nach der das Denken und der Intellekt nur als eines der Momente einer viel reicheren Bewegung erscheinen und das Geistesleben vor allem als immer neues, schöpferisches und seine Schöpfung jedesmal neu und originell verbindendes Leben sich darstellt. Damit tritt es dann auch tiefer in die Zeit hinein, wird zu stark verschiedenen, zeitlich begrenzten Kultursystemen, die nur faktisch aus der Geschichte aufgenommen werden können und deren Kämpfe sich nicht logisch und begrifflich, sondern nur durch lebensmäßige Entscheidungen schlichten lassen. Damit nähert er sich den Gedanken, die wir bei Bergson und Simmel kennenlernen werden [252]). Vor allem steigert sich

[252]) Deswegen hat ihn auch Jerusalem »Der Pragmatismus« 1908 geradezu für diese Richtung in Anspruch genommen, auch J. Goldstein, »Wandelungen«, S. 163: »Unser Dasein ist kein geschlossener Kreis, sondern steht Einbrüchen aus metaphysischen Zusammenhängen offen. Das ist das gemeinsame Ergebnis der Arbeiten eines James, Bergson und Eucken.« Allerdings beanstandet

damit die Bedeutung der Individualität, die sich insbesondere auch auf die großen historischen Kultursysteme ausdehnt und ihnen eine »unvergleichbare Eigentümlichkeit« verleiht. Freilich ist er dabei von den Konsequenzen einer wirklich rücksichtslosen Individualitätslehre noch weit entfernt, wie wir sie bei Dilthey treffen werden. In Wahrheit sinkt doch überall der Lebensgedanke auf den Geistesbegriff, auf die rationale Humanität, zurück und werden die individuellen historischen Sinngebilde zu bloßen Stufen eines geradlinigen Menschheitsprozesses. Vor allem ist der Gedanke der »historischen Zeit« durch den der Zeitlosigkeit des Geisteslebens abgewiesen und schafft die Einbeziehung der letzteren in die Zeit, wie einst bei Hegel, lediglich unlösbare Widersprüche [253]).

So ist es auch kein Wunder, daß über den Entwicklungsbegriff selbst bei Eucken trotz vieler Ausführungen sich keine klaren und genauen Aufschlüsse finden, auch seiner tatsächlichen historischen Zusammenschau ein solcher nicht zugrunde liegt. Naturgemäß lehnt er es ab, die Entwicklung aus der bloßen psychologischen Kausalität und damit aus der Kausalität überhaupt zu gewinnen. Das ist nicht bloß durch die Irrationalität der Freiheit und durch die schöpferisch-synthetische Kraft aller Durchbrüche des Geisteslebens, sondern vor allem durch die Notwendigkeit verhindert, »den äußeren Anblick in ein Sehen von innen her, die fremde Welt in eigenes Erlebnis zu verwandeln« und damit zu »den treibenden Kräften und umfassenden Zusammenhängen vorzudringen« [254]). Es handelt sich also um

G. dann auch sehr den gleichzeitig festgehaltenen »Platonismus« Euckens S. 167 f.

[253]) In »Erkennen und Leben« 1912, wo er sich ausdrücklich mit James und Bergson auseinandersetzt und ihnen sehr weit entgegenkommt, bekämpft er S. 60 f. offenbar Bergsons durée réelle. Aber sehr unklar.

[254]) Kultur d. G. I 6, S. 248, 254. Die zwei Methoden, eine diskursive Verstandesmethode der Kausalität und eine intuitive Vernunftmethode, werden scharf geschieden, Erkennen und Leben S. 138 f. E. möchte nur nicht an die passive Intuition des Künstlers, sondern an die aktive des Feldherrn zu diesem Zwecke denken. Das Wesen dieser Intuition ist ein »umfassendes und zusammenhaltendes Denken, ein synoptisches Denken, das die Kraft der Synthese, der Abstufung und der gegenseitigen Determination der Mannigfaltigkeit in sich selber trägt . . ., das alles Einzelne vom Ganzen her sieht und von da aus in fortschreitendem Zuge eigentümlich gestaltet.« Ge-

eine Art intellektualer Anschauung von den großen historischen Komplexen in ihrer inneren Bewegung und in ihrem Fortschreiten von einem Komplex zum andern. Das logische Wesen dieser intellektualen Anschauung selber wird aber gar nicht zu erläutern versucht. Es bleibt im Grunde nichts als der Gedanke einer stufenweise erfolgenden Steigerung des Fortschritts, eine graduelle Wertsteigerung, in deren Sinn die verschiedenen historischen Komplexe geordnet und als zeitgeschichtlich bedingte Sonderformung oder einseitige Herausarbeitung des absoluten Vernunftgehaltes bezeichnet werden. Er verwirft die Dialektik, fällt aber oft genug in sie zurück [255]). Den Bruch zwischen rationalen Vernunftwerten und dem Individuellen haben wir bereits kennen gelernt.

So kommt es auch zu einer Konstruktion des welthistorischen Prozesses nur in einem sehr unsicheren Sinne. Es beschränkt sich von vornherein auf die mittelmeerisch-europäischen Völker und reiht hier die Komplexe der Antike, des Christentums, zu dem ihm das Mittelalter als eine Art matteren und gebundeneren Anhängsels der Antike gehört, und der Neuzeit aneinander als Stufen der Offenbarung des Geisteslebens. Die Antike zeigt das Geistesleben als Kunstwerk und Organismus, als Verständnis und Gestaltung des Lebens aus der ruhenden, alles durchdringenden Idee und Form heraus. Das Christentum belebt dieses allzu starre Geistesleben durch die seelische Revo-

---

rade die historische Bewegung findet hierbei nur ganz nebenbei Rücksicht und ihre besonderen Probleme werden nicht empfunden.

[255]) Erkennen und Leben 1912, S. 99: »Die Geschichte wird damit zu einer Dialektik nicht des bloßen Denkens, sondern des gesamten Lebens«, ein Gedanke, der an Heinrich Maiers »emotionales Denken« erinnert und sehr wichtig ist. Darauf folgt 99—106 in der Tat eine rein dialektische Konstruktion des universalhistorischen Prozesses, allerdings als *progressus infinitus*. Derartiges findet sich weniger prinzipiell noch sehr oft, z. B. Kultur d. G. I 6, S. 272: »Die innere Dialektik, welche alle Geschichte durchdringt«; 278: »die Verschiedenheit der historischen Komplexe des Geisteslebens, die durch Kampf und Widerspruch die Geschichte vorwärts treiben.« Dagegen aber die reine Stufentheorie S. 257: »So läßt nunmehr die Idee der Entwicklung das Frühere als eine Vorstufe, einen notwendigen Durchgangspunkt zur Wahrheit erscheinen. . . . Das Verhältnis der Zeiten findet nun die erfreulichste Klärung.« Hegels Dialektik und Lehre von der Identität der Widersprüche wird ausdrücklich abgewiesen, Einheit 251—293.

lution der Bekehrung und Wiedergeburt, die das Geistesleben erst aus Kampf und lebendiger Schöpfung, aus Freiheit und Ablösung von der vorgefundenen Lage hervorgehen läßt, die also erst die wesentlichsten Begriffe des Euckenschen Geisteslebens zutage bringt. Aber die christliche Revolution und Schöpfung hängt noch zu einseitig an dem bloß innerlichen Besitz einer übersinnlichen Welt und findet nicht den Weg, ihren Besitz in die Weite der Welt und Kulturarbeit hinauszutragen. Diese Erweiterung wird erst das Werk der modernen Welt, die das Geistesleben in einen unendlichen und universalen Prozeß verwandelt. In diesem Prozeß verläuft es sich heute ins Grenzenlose und sucht sich entweder durch Entäußerung an die Naturgesetzlichkeit oder durch irrationalistischen Subjektivismus zu befestigen. In diesen Gefahren ist die geistige Krisis der Gegenwart begründet, aus der eine neue Konzentration und Ausbreitung die Menschheit erst zu einer volleren Ausprägung des Geisteslebens, zum universalen Werk an Stelle des universalen Prozesses, führen wird. Alles weitere ist unberechenbar. Genug, daß die ethische Aufgabe der Gegenwart in dieser Neukräftigung gesehen wird. Dieser Aufgabe der aus der philosophischen Historie entspringenden und genährten Ethik hat sich dann Eucken mit großem, bis Amerika und Japan reichenden Erfolge unermüdlich gewidmet. Im einzelnen ist seine Konstruktion reich an Feinheiten des historischen Verständnisses. Aber die einfach fortschreitende Aneinanderreihung so ganz verschiedener Komplexe, vor allem die enge Heranziehung der Antike an die Moderne, als ob es sich nur um eine durch das Christentum belebte Fortsetzung der Antike handle, die ganze Ausschaltung des Mittelalters [256]): alles das ist doch die bekannte, Antike, Christentum und moderne Welt ineinander verschleifende Humanitätsidee, der Eucken selbst mit gelegentlichen Schilderungen der völlig individuellen Besonderheiten dieser Komplexe widerspricht.

Eucken nennt bereits selbst seine Lehre gerne »idealistischen Positivismus«, d. h. er nimmt den Geist doch vor allem als überintellektuelles, Unbewußtes und Bewußtes umfassendes »Leben« und faßt die Hauptwerte dieses Lebens als bloß historisch

[256]) Lebensanschauungen 242: hat »keinen bleibenden Wert«, etwas mehr, Strömungen 276; es finden sich überhaupt wichtige Schwankungen: die Greisenhaftigkeit der Gegenwart wird bald behauptet, bald energisch geleugnet.

gegebene Mächte zusammen, womit die rationale Begründung und Vereinheitlichung der Humanitätsidee bereits sehr verdünnt ist. Er ist Lebensphilosoph und jene Entwicklungsidee ist im Grund intuitive Psychologie. Nur der Umstand, daß Eucken unter allen bedeutenden modernen Denkern der christlichste ist, wenn auch die Christlichkeit ganz in eine allgemein menschliche Seelenbewegung umgewandelt ist, hält diese Humanitätsidee noch mit einem starken religiösen Mittelpunkt zusammen und gibt dem Lebensstrom eine Begrenzung. Es ist das letzte große Verständnis der Entwicklung als Durchsetzung der Humanitätsidee. Das hat denn auch innerhalb der Philosophie und der Weltanschauungsliteratur sehr starken Nachhall gefunden, hat aber auf die Fachhistorie bis jetzt merkwürdig wenig Eindruck gemacht, obwohl eines ihrer wesentlichsten Interessen gerade von Eucken energisch verfochten wird.

B) Die psychologisierenden Lebensphilosophen.

Vor und neben ihm wurde nun aber die Verwandelung des Geistes in irrationales Leben noch viel leidenschaftlicher durchgesetzt, damit die Vernunft als Triebkraft und Ziel des Prozesses noch weiter ausgeschaltet und die Feststellung der aus dem Prozeß sich erhebenden Werte freier, souveräner, willkürlicher, persönlicher. Diese Feuerzeichen haben daher auch auf das eigentlich historische Denken viel stärker gewirkt als die bisher analysierten Philosophen und Metaphysiker. Sie setzen eben die Phantasie in Bewegung und hüllen ihre Gedanken nicht in die abstrakte Sprache ein, die freilich für eine wirkliche begriffliche Begründung nicht zu entbehren ist, die aber außerhalb des »Faches« immer weniger verstanden wird. In dieser Richtung wirkte Carlyles wenigstens noch ethisch-rational gebundener, aus der deutschen Märchen- und Gefühlswelt nach England importierter Romantizismus, Ruskins Begeisterung für Mittelalter und Präraffaeliten, der Rembrandt-Deutsche, Lagarde, Kierkegaard, der ganze heutige Kampf gegen Mechanisierung und Intellektualismus. Damit fällt das Historische immer deutlicher aus der bloßen kritisch-philologischen Forschung und aus der mehr oder minder naturgesetzlichen Psychologie heraus. Kritik und Philologie werden bloße Voraussetzung und Materialbereitung. Das Ziel wird die Zusammenschau der Prozesse zu großen historischen Entwicklungslinien. Die Logik dieser Zu-

sammenschau löst sich immer deutlicher von Dialektik und Positivismus zugleich und wird zu einer intuitiven, verstehenden Psychologie von eigentümlich großen und feinfühligen Leistungen. Die Entwicklung ist Entwicklung des Geistes, aber nicht bloß des logischen, sondern des vollen, alle Leiblichkeit mitumfassenden Geistes, und eben deswegen ist der Rhythmus im Werden des Geistes sowie das den Werdeprozeß zusammenschließende Ziel nur von solcher Psychologie zu erkennen, zu schildern und festzulegen. Die suggestive Kraft der Analyse und Schilderung entscheidet, und darin steckt dann zugleich auch ein Verlangen nach neuen Werten, die Auflösung der Humanitätsidee und eine völlig neue irrational-gefühlsmäßige Rangordnung der historischen Werte.

Der Meister dieser Psychologie — wenn man von dem nicht in die eigentliche Historie, sondern nur in ihre Voraussetzungen eingreifenden Kierkegaard absieht — ist Friedrich Nietzsche, dem darin ein großer französischer Romancier wie Stendhal und ein russischer wie Dostojewski zur Seite stehen [257]). Es ist das die neue Psychologie, die die Aufgabe der Dialektik übernimmt und sie statt mit logischen, mit psychologischen Mitteln löst, wobei freilich einerseits die eigentlich logischen Elemente doch in dieser Psychologie nur versteckt sind und diese intuitiv verstehende und zusammenschauende Psychologie anderseits noch vielfach die Eierschalen der positivistischen Psychologie trägt,

[257]) Vgl. Nietzsches Werke; Leipzig, Naumann; VII 226 über französische Psychologie und Stendhal, VIII 17: »In Paris ist man beinahe nichts anderes mehr als Psycholog. Und in St. Petersburg, wo man Dinge noch errät, die selbst in Paris nicht erraten werden«. VIII 48 f. VIII 158: »Dostojewsky, der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte: er gehört zu den schönsten Glücksfällen meines Lebens, mehr selbst noch als die Entdeckung Stendhals.« Von der fachmäßigen, experimentellen Psychologie ist nirgends die Rede, nur von Rée und durch seine Vermittlung von den englischen Assoziationspsychologen, bei denen ihm aber ebenso wie bei Darwin die auftreibende Kraft und Entwicklungsdynamik fehlt; VIII 221 und 223: Hobbes, Hume, Locke, Darwin, Mill, Spencer, »achtbare, aber mittelmäßige Engländer, keine Philosophen«. VIII 128: »Darwin hat den Geist vergessen — das ist englisch.« VII 285 ähnlich. Im Grunde hängt er an Goethes Morphologie, nicht an Darwins Zufallslehre VIII 368. Im ganzen aber unterschätzt N. die Einwirkung Darwins auf sich, s. Simmel, Schopenhauer und N., 1907, S. 5.

aus der sie ausgekrochen ist. Der leidenschaftliche Atheismus und die Antichristlichkeit Nietzsches bewirkt insbesondere, daß der methodischen Neuerung auch eine radikale inhaltliche Veränderung der Entwicklungslinien entspricht. Es ist eine völlige Revolution wie der Ethik so auch der Historie [258]). Daß Kierkegaard, der andere große Meister solcher Psychologie, von seiner Auflösung alles monistischen Rationalismus und seiner in die letzten Tiefen der Lebensentscheidungen eintauchenden Psychologie her umgekehrt das Christentum wieder in den Mittelpunkt der Geschichte setzte, ist vorerst ohne Wirkung auf die Historie geblieben, die sich überhaupt gegen diesen außerordentlichen Psychologen sehr spröde verhalten hat, aber es vielleicht nicht immer tun wird. Vorerst steht die Historie unter dem sehr viel stärkeren Einfluß Nietzsches.

Nietzsche ist, wie er selbst an entscheidender Stelle sagt, seinem ganzen Wesen nach »Artist mit wissenschaftlich-historischer Nebenanlage« [259]). Dieses Artistentum hat ihn aus dem pietistischen Elternhause zunächst in die klassische Philologie, zu den Hellenen als dem großen Kunstvolk, getrieben. Aber die pietistische Herkunft blieb darin wirksam, daß er es zeitlebens nicht lassen konnte, aus dem Artistentum eine hohe

[258]) IV 190: Die Historie von den Restauratoren benutzt, aber jetzt als »Verständnis des Ursprungs und der Entwicklung . . . an ihren alten Beschwörern vorüber und hinauffliegend als neue und stärkere Genien eben jener Aufklärung, wider welche sie beschworen waren. Diese Aufklärung haben wir jetzt weiter zu führen.« Aehnlich V 258 f. Schon die berühmte Unzeitgemäße »Ueber Vorteil und Nachteil der Historie« hatte diese Doppelseitigkeit, doch ist die positive Seite, die Bedeutung der Geschichtsphilosophie für die Ueberwindung der Gegenwart und die Begründung der Zukunft, von ihm mit der Ablösung von Schopenhauer immer stärker entwickelt worden. IX 246; 161 f.: Die Historie philosophisch verstanden schafft die Werte; die »philosophischen Arbeiter nach dem edlen Muster Kants und Hegels« sind hierbei Mittel und Werkzeug«. S. auch die Stelle, zitiert von Bertram, Nietzsche, Versuch einer Mythologie, 1918, S. 65: »Wir glauben an das Werden allein auch im Geistigen, und Lamarck und Hegel, die Denkweise Heraklits und Empedokles ist wieder erstanden . . . Die Philosophie, wie ich sie allein noch gelten lasse, als die allgemeinste Form der Historie, als Versuch, das Heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben und in Zeichen abzukürzen.«

[259]) S. die Vorrede von 1886 zur »Geburt« I 3 f.; ähnlich X 118, 415; VII 218: »Wir Artisten unter den Philosophen.«

und strenge Ethik zu machen und diese Ethik der vererbten religiösen immer schärfer und schroffer gegenüberzustellen. Wenn er diese Ethik dann nur im engsten Zusammenhang mit einer weit ausgreifenden Geschichtsphilosophie begründen und entwickeln konnte, so zeigt sich darin auch bei ihm die historische und geschichtsphilosophische Luft des deutschen Idealismus und der Romantik, die er bei aller steigenden Abneigung gegen den deutschen militärischen und ingenieurhaften Imperialismus nie verleugnet hat, die Verehrung Goethes, den er nie ganz hat fallen lassen, und der aus der Romantik getränkten großen Philologen, unter denen F. A. Wolf für ihn immer eine Autorität blieb. Trotz aller physiologischen, psychologischen und positivistischen Neigungen blieb er dadurch in der Richtung auf reine Geistesgeschichte, und den Geist selbst verstand er als immer neu sich individualisierendes Leben, als aus dem Unbewußten auftauchenden und niemals in bewußten Handlungen und Zwecksetzungen sich erschöpfenden Trieb des Werdens. Alles lauter Dinge, die ihn mit der deutschen klassischen Geschichtsphilosophie in engste Verbindung setzen und die ihn insbesondere zu der Reihe der hier behandelten Denker stellen. Der zufällig aufgegriffene Schopenhauer ist in vieler Hinsicht sein Schicksal geworden, aber Schopenhauers grundsätzlich antihistorischer Geist ist ihm in Wahrheit immer fern geblieben; und auch seinen Pessimismus hat er sich nie in dem Sinne einer Ertötung des Lebens, sondern stets nur in dem der trotzigen Bejahung des Leidens als Eröffnung der letzten metaphysischen Tiefen durch überlegenste und kraftvollste Geister angeeignet.

In Wahrheit riß ihn von Schopenhauer doch vor allem dessen Aesthetik der Musik und der Tragödie hin und verpflanzte er die hieraus gewonnenen Einsichten in eine entwicklungsgeschichtliche Denkweise, die Hegel sehr viel näher stand als Schopenhauer [260]). Im übrigen haben wir gesehen, daß auch in

[260]) In der Geburt spricht er noch Schopenhauers Invektiven gegen Hegel nach, wird aber dann immer freundlicher; IV 7: »Heute noch wittern wir Deutschen ... etwas von Wahrheit, von Möglichkeit der Wahrheit hinter dem berühmten realdialektischen Grundsatz, mit welchem Hegel seinerzeit dem deutschen Geiste zum Sieg über Europa verhalf — der Widerspruch bewegt die Welt, alle Dinge sind sich selbst widersprechend.« Wie wenig er freilich dabei gerade die Logik Hegels verstand, beweist der feuilletonistische Zusatz:

des letzteren Lehre selbst Hinweisungen in dieser Richtung lagen. Der Historiker und Philologe hat sie nur sehr viel weiter verfolgt. Und Schopenhauers Einfluß wurde dann auch sehr rasch von dem in Wahrheit viel tieferen Richard Wagners aufgesogen, der erst ganz das in Nietzsche liegende Artistentum löste und ihm zugleich mit geschichtsphilosophischen Theorien nahe kam, in denen der Einfluß Feuerbachs schwerlich eine geringe Rolle spielte. Hiermit beginnt die Verschmelzung des Schopenhauerschen und des Feuerbachischen Atheismus, mit der allerdings sich Nietzsche ähnlich wie Karl Marx aus der Kontinuität des deutschen Idealismus radikal herausstellte, wenn er zugleich dessen entwicklungsgeschichtliche und universalhistorische Gesamtperspektive beibehielt. Sein persönliches Motiv für den Atheismus war das titanenhafte Selbstgefühl, das alle Größe, Freiheit und Individualität der Menschen zu verlieren fürchtete, wenn Gott existierte, also ein ganz anderes Motiv als das Schopenhauers und dem von Feuerbach und Marx viel näher verwandt. Seine Beweise waren die üblichen mechanistisch-positivistischen, die er von Schopenhauer und Feuerbach zugleich, ebenso wie von seinen bewunderten Franzosen entnehmen konnte. Die Hauptsache aber ist, daß bei ihm dieser Atheismus an der Entwicklungsidee nichts änderte. Er glaubt an eine Entwicklung ohne Gott und gegen Gott [261]). Beachtet man

»Wir sind eben bis in die Logik hinein Pessimisten.« V 300: »Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, insofern wir — im Gegensatz zu allen Lateinern — dem Werden, der Entwicklung instinktiv einen tieferen und reicheren Wert zuschreiben als dem, was ist«; freilich folgen dann ähnliche Zusätze wie vorhin. VII 145: »Schopenhauer hat es durch seine unintelligente Wut auf Hegel dahin gebracht, die ganze letzte Generation der Deutschen aus dem Zusammenhang mit der deutschen Kultur herauszubrechen, welche Kultur, alles wohlerwogen, eine Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinnes gewesen ist: aber Schopenhauer war gerade an dieser Stelle bis zur Frivolität arm, unempfänglich, undeutsch.«

[261]) Feuerbach stets erwähnt als der Meister von Wagners besserer, erster Periode VII 403, VIII 199. Nahe Berührungen mit Feuerbach bei Nietzsches Freund Overbeck, aus dessen Nachlaß in »Christentum und Kultur« 1919 ein Entwurf der Feuerbachisch-Nietzschisch gedachten Kirchengeschichte mitgeteilt ist; s. meine Anzeige H. Z. 1920. Nietzsches Lehre von der »ewigen Wiederkunft« kann ich nur als schließlichen Ersatz für die Metaphysik des Weltwillens, für Hegels Idee und Dialektik, für Goethes Natur oder Gott verstehen, als die

das, so ergibt sich eine außerordentlich bedeutsame Parallele: Nietzsches Verhältnis zu Schopenhauer, soweit ihm dieser eine Gewalt des Atheismus wurde, gleicht in vieler Hinsicht dem Marxens zu Feuerbach. Aus dem Atheismus ihrer Meister ziehen diese beiden Denker unter dem Einfluß ursprünglicher eigener Interessenrichtungen und Lebenskenntnisse Folgerungen, die sie durchgängig als Antipoden und Parallelen zugleich erscheinen lassen und bei denen der Aufriß einer emporsteigenden Gesamtentwicklung des Lebens vom deutschen Idealismus her als selbstverständliche Voraussetzung sich erhalten hat. Sie haben — freilich unter Festhaltung dieser Voraussetzung — beide die Geschichtsphilosophie des radikalen Atheismus entwickelt und aus ihr die Folgen einer völligen Selbstvergötterung und Selbsterlösung gezogen; der eine wesentlich für das Proletariat, der andere wesentlich für die intellektuell-künstlerische Aristokratie; der eine in Gestalt der ökonomischen Geschichtsphilosophie, der andere in Gestalt einer alle Oekonomie und alle Massen verachtenden Geistesphilosophie; der eine im Sinne eines alle Gesellschaft rationalisierenden Intellekts, der andere in dem einer die unbewußte schöpferische Kraft verherrlichenden Lebensidee. Beide haben vor den sie umgebenden Entwicklungs- und Moraltheorien nicht den leisesten Respekt gehabt und sie mit einer gewissen zynischen Wonne als bewußte und unbewußte Heuchelei zu entlarven gestrebt; der eine als Theorien, die das ökonomische Klasseninteresse hinter der Moral verbergen, der andere als solche, hinter denen der gemeine Instinkt der Schwachen und Massenhaften und ihr Haß gegen den souveränen Aristokraten sich versteckt. Und beide haben sie damit dem Entwicklungsbegriff neue bedeutsame Wendungen gegeben, die auch dann ihre Bedeutung behalten werden, wenn der Atheismus, aus dem sie zunächst entsprungen sind, einmal der Geschichte angehören wird. Marx hat von da aus die ökonomische Geschichtsphilosophie der Begründung alles Geistes in der Oekonomie, Nietzsche die der Entgegensetzung alles Geistes gegen Oekonomie und

Rettung vor der völligen Regellosigkeit und Skepsis des reinen Empirismus. Daß sie zugleich in den Dienst der Bejahung des Lebens »Wohlan noch einmal« gestellt wird, halte ich für eine mehr schriftstellerische und sekundäre Wendung. Sie ist der Gottes-Ersatz. Ueber all diese Dinge s. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche; bes. 185 f.

Masse gelehrt, beides Halbwahrheiten, aber äußerst fruchtbare Halbwahrheiten. Es ist kein Wunder, wenn beide Denker vor anderen die religiös überdies so tief erschütterte Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert beherrscht haben, der eine die gegen die Gesellschaft empörte Handarbeiterschaft, der andere die gegen das Epigonentum des 19. Jahrhunderts, seinen Technizismus und Handelsgeist sich aufbäumenden Intellektuellen.

Gleich das erste Werk Nietzsches, das in vieler Hinsicht sein größtes geblieben ist, zeigt den durchdringenden Kulturpsychologen und Entwicklungstheoretiker. Es galt das Hellenentum, die wunderbare Höchstleistung der Geschichte,und innerhalb des Hellenentums wieder dessen ein volles und allseitiges Menschenideal verkörpernde Höchstleistung, die Tragödie, zu verstehen. Aus dem Hellenentum stammt nach Nietzsche alle Verjüngung und aller Fortschritt der Kultur seitdem und ebenso muß aus der hellenischen Tragödie die moderne Kunst und mit ihr der moderne Mensch wiedergeboren werden. Das scheint ihm Wagners musikalisches Gesamtkunstwerk leisten zu sollen. Damit sind die Höhepunkte einer allgemeinen Entwicklungsidee gegeben. Es handelt sich um die Aufhellung des Urgrundes, von dem alle Entwicklung ausgeht, die ja die einzige immer weiter aufwärtsführende Linie in dem Werden der Menschheit darstellt. Dabei ist es nun überaus bemerkenswert, daß Nietzsche bei dieser Analyse trotz alles mit Schopenhauer zunächst geteilten Hasses gegen Hegel durchaus der dialektischen Methode sich bedient. Die Tragödie ist ihm nämlich die Synthese zweier unbewußt in der griechischen Uranlage gesetzten und zugleich gänzlich entgegengesetzten Willens- und Selbsterlösungsbestrebungen. Der wilde Naturalismus des Urhellenentums, der Grauen und Schrecken der Welt und Tücke und Selbstsucht der Menschen nach Ausweis seines Mythos tief empfand, erlöst sich auf zwei Linien, auf der apollinischen durch epische Klarheit und künstlerisch-plastisch geschaute Wahrheit, auf der dionysischen durch lyrisch-musikalischen Enthusiasmus und religiöse Ekstase, in welcher letzteren das Schauspielertum, die Darstellung des Gottes im Menschen, ursprünglich begründet ist. Indem beide Tendenzen sich gegenseitig finden, die apollinische sich dionysisch vertieft und die dionysische sich apollinisch zur künstlerischen Darstellung klärt, entsteht die Tragödie oder der tragische Mensch.

Die Tragödie ist daher keine Kunstgattung neben anderen, sondern der Inbegriff des griechischen Menschentums auf seiner Höhe, wie denn auch Philosophie und bildende Kunst im tragischen Zeitalter diesen gemeinsamen Geist offenbaren. Damit aber ist der Prozeß nicht zu Ende, sondern daran knüpft die weitere Konstruktion des Hellenentums an, auch sie dialektisch verfahrend, zunächst einen Umschlag in das Gegenteil und von da aus wieder den Aufstieg zeigend. Jene Höchstleistung nämlich wird rasch wieder zerstört durch die aus der Tragödie selbst sich entwickelnde Intellektualität, die dann zur Wissenschaft wird und mit Sokrates die aus dem Unbewußten quellende Kultur durch eine instinktlos rationalistische Moral ersetzt. Die Tragödie wird zum bürgerlichen Drama, die Wissenschaft zur Welterklärung und rationalen Ethik, die künstlerische Kultur zur Verstandeskultur, allen zugänglich und allen beweisbar, demokratisch und gleichheitsbegeistert, ein allgemeiner, sich als Moral und Wissenschaft maskierender Verfall. Aber noch einmal erneuert dann die christliche Mystik, für die Nietzsche damals wie für Mittelalter und Luther noch starke Sympathie besaß, das dionysische Element, erobert mit ihm den unverbrauchten, ungebrochener Instinkte vollen Norden und klärt sich stets von neuem aus dem vom Altertum ererbten apollinischen Element. Es sei die Aufgabe der modernen Kultur, von dieser nordischen Gefühlsverinnerlichung und Musikalität her mit Hilfe des Hellenentums die tragische Kultur zu erneuern. In dieser Beleuchtung erscheint am Schluß das Wagnersche Kunstwerk. Man sieht, diese psychologische Erklärung hat nichts mit reiner Kausalität und nichts mit bloßer Psychologie zu tun, sondern gebraucht in Wahrheit die dialektische Methode, ihre Lehre vom Auftrieb, von der Enthaltenheit der Ziele in den unbewußten Anfängen, von der Polarität aller Anlagen und von der Entwicklung durch Hervortreibung der sich ergänzenden und erst zusammen den Geistesgehalt darstellenden Gegensätze. Auch daß dieser Logik der Entwicklung eine kosmische Metaphysik entspricht, empfindet Nietzsche. Er spricht von einer die Entwicklung tragenden Gottheit, die freilich ein fraglicher Grenzgedanke und günstigstenfalls eine übermütig mit sich selbst spielende, gegen den Menschen völlig gleichgültige künstlerische Phantasie sei. Man

sieht: auch hier ist es immer noch mehr Hegel als Schopenhauer[262]).

Hier und in den geistsprühenden, erst in den Ergänzungsbänden veröffentlichten Fragmenten des geplanten Griechenbuches zeigt sich ein neuer Aufriß der Entwicklung des europäischen Geistes von tiefsinnigstem und kühnstem Wurfe. Aber das Wichtigste ist damit noch gar nicht gesagt. Dieses steckt vielmehr in der Behandlung des soziologisch-ökonomischen Problems von diesem Standpunkte aus, das Nietzsche durchaus nicht wie so manche andere Geistesphilosophen übersehen oder abgeschwächt, sondern in seiner vollen Bedeutung gesehen hat. Geistesphilosophie bedeutet für ihn, kurz gesagt, grundsätzlichen und schroffsten Aristokratismus. Ueber die Massen herrscht auch nach seiner Meinung die Oekonomie, das gemeine Bedürfnis, die Psychologie des Massenlebens und das Bedürfnis des Beherrschtwerdens. Der Geist ist dem Wesen nach Ausnahme und setzt die Massen als Vorbereitungen, Züchtungsmaterial und Stoff voraus. Die Massen müssen von ihm schon deshalb ferngehalten werden, um sie nicht unzufrieden zu machen und sie nicht nach Unmöglichem streben zu machen. Vor allem aber gehört es zur Kultur des Geistes, Zeit, Muße, Unabhängigkeit von den gemeinen Geschäften zu haben, die ökonomischen Leistungen auf ein irgendwie geartetes Sklaventum abzuwälzen. Ohne Sklaverei kein Hellenentum und überhaupt keine höhere Geisteskultur. Das gilt für die Gegenwart wie für die Vergangenheit. Aber auch das ganze politische Machtgetriebe mit Krieg und innerpolitischen Klassenkämpfen, wie es für die freie Gesellschaft auch bei Vorhandensein der Sklaverei als eine ihrer Hauptbeschäftigungen übrig bleibt, ist etwas Ungeistiges, der Masse Zufallendes, eine Voraussetzung der Emporzüchtung starker Leiblichkeit und aristokratischer Härte, aber eben nur eine Voraussetzung und Härtung, aus der erst die ganz seltene und kurzwährende Blüte des Geistes hervorbricht. Die griechischen Stadthändel und Kriegsgreuel waren die grausige Voraussetzung einer einzigartigen, aber auch rasch vergehenden geistigen Herrlichkeit. Gerade der tragische Mensch konnte einen solchen Zusammenhang begreifen und konnte aus ihm erblühen. Das

[262]) Zum ganzen außer dem ersten Bande IX 177, 184, 205, 211, 231 f., 243; X 43, 163, 221; V 164.

gilt auch für die moderne Kultur, die ganz ebenso die moderne Sklaverei und die moderne Kriegsatmosphäre voraussetzt, nur leider darüber sich sehr wenig klar ist, im Sozialismus die notwendige Sklaverei wegräsoniert und im Imperialismus den Geist mit Gewalt und Macht verwechselt. Natürlich denkt er dabei nicht an eine Erneuerung der eigentlichen Sklaverei und ähnliches. Vielmehr sieht er sehr klar Demokratie und Sozialismus als das Los der modernen Welt in ihrer Greisenhaftigkeit an und formuliert er vor allem seine modernen Bildungsforderungen unter den Voraussetzungen einer »ehrlichen, sich ernst nehmenden Demokratie«: höchst gesteigerte allgemeine Volksbildung, daneben Fachbildung, den humanistischen Unterricht nur für wenige und Gereifte, aber dann in seiner vollen Tiefe für eine kleine Sekte. Er hält jedoch diese moderne Demokratie bloß für ein Durchgangsstadium zu neuen napoleonischen Kriegen und erwartet von diesen eine neue Tyrannei, eine Verjüngung der Kräfte, ein mit der Vaterländerei aufräumendes Europa, in dem dann die europäische Kultur zu einzelnen Höhepunkten wieder emporreifen kann, indes die Massen bescheidener gewordenen Bedürfnissen zweckmäßigere Arbeit widmen. Man sieht: Nietzsches Geschichtsphilosophie ist eine Philosophie des Geistes, aber der Geist hebt sich nur selten und rein individualistisch-aristokratisch aus den soziologisch gebundenen Massenkräften empor, um sich in wenigen Exemplaren stolz und einsam zu genießen und auszugeben. Dabei ist immer zu bedenken, daß dieser Geist von ihm wesentlich artistisch-intellektuell verstanden ist und der religiöse, ethische und soziale Geist im gewöhnlichen Verstand des Wortes einfach geleugnet ist. Immerhin liegt in diesem Aristokratismus das große Problem jeder wesentlich vom Geist her angeschauten Geschichtsphilosophie und ist die Lösung des Marxistischen Unterbau-Ueberbauproblems hier zwar zugunsten der Selbständigkeit und des Eigenwertes des Geistes vollzogen, dieser aber eben um deswillen zur seltenen Ausnahme gemacht: auch hier eine Berührung mit dem Marxismus, die dann freilich sofort in das Gegenteil desselben ausschlägt [263]).

[263]) Geistesgeschichte gegen Soziologie X 110, IV 177 f. Soziologische Grundideen IX 144—176, VII 235—374, V 56, 335. Die Bildungssekte, was die George-Schule auch geworden ist, IX 395. Der Durchgang durch Demo-

Diese Jugendwerke Nietzsches, an denen ja wohl der Einfluß Jakob Burckhardts und Erwin Rohdes stark mitbeteiligt war, und die man in der üblichen Periodisierungsmanier oberflächlich genug als seine romantische Zeit bezeichnet, enthalten die historisch und geschichtsphilosophisch eigentlich wertvollen Gedanken. Zu allgemeinem Einfluß gekommen sind freilich nicht diese, sondern die späteren, aus dem Bruch mit Wagner und den Jugendfreunden entstandenen Radikalismen eines Enttäuschten und Vereinsamten, der trotz alledem der Erlöser und Erneuerer einer dekadent gewordenen Welt werden will. Jetzt treten die historischen Einzeluntersuchungen und die genauen Analysen ganz zurück, das Griechentum verblaßt, die tragische Erneuerung der modernen Kultur aus der Musik verschwindet. Die geschichtsphilosophische Spekulation wendet sich in tiefster Abhängigkeit vom Darwinismus auf das Zukunftsideal der Züchtung eines über die Menschheit hinausgewachsenen Machtwesens, in dem jetzt die künstlerische Freiheit und Vornehmheit mit der physischen Kraft und der Unbedenklichkeit des Egoismus bedenklich zusammenfließt. Die entwicklungstheoretische Erklärung wird jetzt ganz zur historischen Psychologie, die überaus frei und großzügig, ganz unbekümmert um Einzelheiten, aber zugleich ungemein scharfsichtig und durchdringend die historischen Komplexe und Bewegungen aus den Antagonismen von Schwäche und Herdentrieb einerseits, Kraft und Vornehmheit anderseits erklärt, also von der Dialektik her die gegensätzliche Spaltung der menschlichen Natur beibehält, aber, auf Synthesen verzichtend, die Geschichte des Widerspiels erzählt und ausschließlich für die Vornehmheit des Macht- und Gewaltmenschen Partei nimmt. »Wir Psychologen«, das ist jetzt seine Formel für echte Wissenschaft, in der universalhistorische Geschichtsphilosophie und ethische Utopie zugleich enthalten ist, die also eben damit alles andere eher ist als reine Psychologie, in der überdies ein schroff sensualistisch-positivistisch-deterministisches Element im ungeklärten Streit liegt mit der Auffassung des

---

kratie und Sozialismus zur neuen Tyrannis VII 205. Er nimmt überall auf Sozialisten und moderne Soziologie Rücksicht und bekämpft vor allem Rousseau. Ueber seinen grundsätzlichen, nicht rationalistisch-gleichheitlichen, sondern romantisch-irrationalen Individualismus s. Marcuse, Die Individualität als Wert und die Philos. N.'s., Diss. 1917.

Geistes als eines absolut schöpferischen, irrationalen Prinzips und mit der ethischen Forderung der Emporentwicklung und Hinaufzüchtung. Erst jetzt, nachdem die innere Nachwirkung verklungen ist, kommt seine fast ausschließliche äußere philosophische Schulung an Schopenhauer zur vollen Geltung, indem er dessen Atheismus aufs grellste unterstreicht, dessen mechanistisch-physiologische Psychologie und Erkenntnistheorie aus dem schroffsten Positivismus verstärkt und seine ethisch-kulturphilosophischen Wertungen fanatisch in ihr Gegenteil umkehrt. Die Einzelheiten gehören nicht in diesen Zusammenhang. Genug, daß seine Utopie des Uebermenschen auch jetzt noch eng mit seiner Geschichtsphilosophie oder psychologischen Konstruktion der Geschichte zusammenhängt, daß das Ganze immer mehr zu einem von aller kritischen und rationalen Wissenschaft gelösten grandios intuitiv geschauten Bilde wird, für dessen Wahrheit lediglich Genialität und Selbstgefühl des Denkers und Psychologen einsteht, während alle eigentliche Erkenntnis und Wissenschaft lediglich pragmatistisch zu einem Mittel des Willens zur Macht geworden ist. Es wird schließlich geniale Improvisation.

Darnach ist der Mensch das Tier, das die Möglichkeit der Erkrankung und Dekadenz bei seinem sehr kompliziert gewordenen Bau in furchtbarem Maße in sich trägt, durch Dekadenz zur Willensschwäche und Herdenhaftigkeit verdammt wird, aber dann doch den Willen zum Leben dagegen in immer neuen Auslesen, Züchtungen und Summierungen zu einzelnen Prachtexemplaren aufgipfelt. Das sind dann Zufallstreffer. Ein solcher Zufallstreffer war mehr als das in Dialektik und Rationalismus verzehrte Griechentum die mächtige Römerwelt. Darin zeigte sich die große Wandelung gegenüber seinen ersten großen Konzeptionen. Der Stolz der Römerwelt und ihre Kraft wurde gebrochen durch den Sklavenaufstand der Moral, den das Christentum im Bunde mit dem rationalistisch-dekadenten Griechentum veranstaltete und der die geistige Katastrophe der Kulturwelt ist. Aus der damit eintretenden Verdummung und Verdumpfung erhob sich dann erst wieder die moralinfreie Renaissance, die letzte große Zeit Europas. Das 18. Jahrhundert ist dann vergleichbar dem Christentum und, dessen Konsequenzen in weltlichem Geist vollstreckend, wieder die Zeit des äußersten Feminismus, Sozialismus, Demokratismus, der Sentimentalität und der Gefühls-

romantik, die altersschwache Ausgeburt der Dekadenz bei den nördlichen Völkern, deren mangelhafte Begabung schon in der geringen Widerstandskraft gegenüber dem Christentum sich gezeigt hatte. Goethe war dann noch einmal die Ueberwindung des 18. Jahrhunderts, ein neuer großer Zufallstreffer, aber vergeblich und ohne Wirkung. So bleibt nichts anderes übrig gegenüber diesen beständigen Fehlentwicklungen der Menschheit als eine völlige Umwertung aller Werte zu vollziehen und von Nietzsche und Zarathustra ab eine neue Zeitrechnung zu beginnen. Damit geht die Utopie über in die Poesie des Zarathustra-Evangeliums, einer Art neuen west-östlichen Diwans, der daran erinnert, daß der Orient in Indien und Persien eine ähnliche Entwicklung durchgemacht habe, nur daß der Buddhismus wenigstens die äußersten Verlogenheiten und Würdelosigkeiten des Christentums vermieden habe [264]).

[264]) Dieser letzte Aufriß vor allem in Götzendämmerung und Antichrist, bes. VIII 164—168, 219, 235, 305—307. — Die Methode ist in Wahrheit natürlich keine eigentlich psychologische, sondern eine historische, V 259, VII 176. Ueber deren Wesen hat N. im Grunde sich sehr wenig Rechenschaft gegeben. Er verachtet die gewöhnliche Fachhistorie und Objektivität, »die sich bescheiden muß, die Nomenklatur der Ereignisse und gleichsam ihre äußerste Rinde mit beleidigender Gründlichkeit zu benagen« IX 246. Ranke ist ihm »der klassische *advocatus* jeder *causa fortior*, der Klügste aller klugen »Tatsächlichen«, nicht aus Stärke der Seele, sondern aus Indulgenz gegen die Stärke VII 454. Damit ist eine doppelte historische Methode unterschieden wie bei Hegel, eine solche der Intuition und eine solche der gewöhnlichen kausalen Reflexion und gewöhnlichen Psychologie. Wegen dieser Scheidung bewundert er bereits Heraklit X 32; die gleiche Unterscheidung einer räumlich-quantitativen-oberflächenhaft-visuellen Denkweise von einer qualitativen, historischen, musikalischen, in die Tiefe des Werdens dringenden, X 129, 175, 205 f., V 331, IX 73. Hier ist überall eine naturgesetzlich-abstrakte und eine intuitiv-konkret-künstlerische Methode unterschieden. Das Wesen dieser »Intuition« ist nun freilich sehr unklar bezeichnet. Oft warnt N. vor der Phantastik XI 23, vor der intellektualen Anschauung, dem inneren Sinn X 353. Er verlangt dann die Bewährung an sensualistischer und psychophysiologischer Kausalitätslehre. Aber das hängt dann mit seinem Atheismus und Antiidealismus zusammen. In Wahrheit ist seine Methode eine intuitive, am Anfang der Dialektik nahe stehend und immer gewisse Reste von ihr behaltend IX 177 f., VII 481, immer die Polarität und den Antagonismus der Wertsetzung festhaltend, stets aus dem Wert und seiner individuellen Verwirklichung das Geschehen verstehend und gruppierend, stets einen Rhythmus und Auftrieb im Geschehen trotz

In Methode und Ergebnis haben diese scharfsinnigen und penetranten Phantasien einer welthistorischen Psychologie die ungeheuerste Wirkung gehabt, wobei ich von der Wirkung auf das allgemeine Geistesleben ganz absehe, wo schließlich alles von der Theologie bis zum Freidenkertum, vom Kapitalismus bis zum Sozialismus, vom Konservatismus bis zum Bolschewismus, vom Internationalismus bis zum Nationalismus, vom Atheismus bis zur Anthroposophie mit Strömen aus Nietzsche flott und mit Zitaten aus ihm geistreich gemacht zu werden pflegt. Ueber Deutschland hinaus ist die Wirkung gering, obwohl Nietzsche die Berührung mit den französischen Esprit forts gerne betonte und im heutigen Frankreich eine gewisse Rolle spielt. Aber die französische »Sociabilité« vermag im Grunde nichts mit ihm anzufangen, von den moralischen Angelsachsen, die er gering schätzte, gar nicht zu reden. Hier interessiert uns nur die Wirkung auf die Historie und das historische Denken. Sie war und ist gering auf die methodische Fachwissenschaft, aber ganz außerordentlich auf die Temperatur des allgemeinen historischen Fühlens und Denkens. Da aber ist seine Wirkung vor allem die Erschütterung der Wertmaßstäbe und der historischen Konventionen, die Ersetzung alles Rationalismus und Kritizismus durch intuitiv und souverän gesetzte Maßstäbe des Gefühls, damit zugleich ein steigendes Mißtrauen gegen die fachmäßig gelehrte Historie, Kritik und Philologie und eine uferlose Anwendung der historischen Psychologie in

alles Zufalls suchend. Insbesondere die historische Bewegung mit ihrer Einheit der Widersprüche, die Antinomie der Bewegung, die Problematik der historischen Zeit ist ihm ein eigentümlicher, der quantitativen und statischen Erfassung des Seins entgegengesetzter Begriff IX 187 f., 193 f., V 154. Auch die Beziehung aller Entwicklungsbegriffe auf ein System oder eine Tafel der Werte ist ihm völlig klar, und ebenso der Zusammenhang dieses Systems der Werte mit der Zukunftsgestaltung und Ethik X 417. Die Elemente zu einer Theorie der Historie sind damit beisammen, wie N. ja auch ein spezifisch historischer Kopf war. Aber das wird dann von sensualistischem Positivismus und mechanistischem Determinismus wieder gekreuzt, dieser wieder durch Skepsis und Pragmatismus aufgelöst, womit wieder der Weg zur Gestaltung und Schöpfung frei wird. Vor allem ist trotz aller Ethik und aller Imperative die Verschiedenheit und Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Seele nur ganz selten erkannt VII 10. Es fehlt eben an jeder festen Wurzel in einem eigentümlich philosophischen Denken, s. Simmel 237—242.

Kontrastbildung und Ueberleitung zwischen den großen historischen Gebilden, ohne jede weitere Sorge um die logischen Gehalte und Normen einer solchen Psychologie. Dabei hat teilweise der psychologisch-konstruktive Scharfblick wirklich an Feinheit, Schärfe und Vorurteilslosigkeit gewonnen, aber die Gefahr eines wüsten, selbstgefälligen Dilettantismus ist nicht ausgeblieben, mit Hilfe dessen Feuilletonisten aller Grade, auch aller akademischen Grade, den wissenschaftlichen Titanen spielen. Gediegene und reife Früchte hat diese Auflockerung des wissenschaftlichen Bodens daher bis jetzt nur wenige hervorgebracht. Nietzsches große Ideen über das Hellenentum sind eigentümlich ausgereift in der »Psyche« seines Jugendfreundes Rohde, und die jüngere Philologengeneration zeigt in steigendem Maße die Züge des Nietzscheschen Einflusses. Außerdem ist die Stefan-George-Schule, die reinste und bedeutendste Fortpflanzung des Nietzscheschen Geistes, auch in ihren historischen Leistungen dem Grundsatz der Zucht und Strenge treu geblieben. Daß Nietzsches Methode von seinen Wertungen unabhängig ist und seine »psychologische« Entwicklungslehre auch ganz anderen inhaltlichen Auffassungen des Prozesses angepaßt werden kann, zeigen die kunstgeschichtlichen Werke, die die Gotik und das Barock zum Mittelpunkt der historischen Auffassung machen und dem tragischen und Renaissancemenschen den gotischen und den Barockmenschen zur Seite gestellt haben. Worringers »Formprobleme der Gotik« sind in Vorzügen und Mängeln der Nietzscheschen Psychologie nahe verwandt, ebenso Strygowskis Umwertungen der Beziehungen von Orient und Okzident, von Geringerem zu schweigen. Zuletzt hat Oswald Spenglers »Untergang des Abendlandes« die Methode Nietzsches noch näher philosophisch begründet und ergänzt; die grundsätzlich dilettantische Behandlung des historischen Details, aber auch die großartige Zusammenschau mächtiger Kultureinheiten entspricht dabei der Souveränität des ganzen Standpunktes [265]).

[265]) S. m. Anzeige H. Z. 120, S. 181; inzwischen hat ein zweites Buch »Preußentum und Sozialismus« 1920, das offenbar die quietistischen Folgerungen abschneiden sollte, sehr enttäuscht und die Gefahr des Feuilletonismus sehr deutlich gezeigt. Der zweite Band 1922 zeigt den Nietzsche-Geist noch stärker, s. meine Besprechung H. Z. 1923. — Auch das übrigens solide und bedeutende Buch von Bertram, das sich selbst als Mythos bezeichnet und in der Ein-

Alle bisher genannten Denker beschäftigen sich mehr mit dem historischen Denken im allgemeinen und mit großen Gesamtbildern des universalhistorischen Prozesses. Sie wachsen aber nicht aus der historischen Fachwissenschaft heraus; auch Nietzsche hat die Philologie schließlich grundsätzlich hinter sich gelassen. So sind auch ihre Wirkungen auf die eigentliche Historie nicht allzu groß, sondern verändern nur, ähnlich dem Marxismus, die geistige Atmosphäre, in der die Historie sich bewegt. Aber der philosophische Untergrund ihrer selbst und vor allem die Probleme des Entwicklungsbegriffes hatten sich seit langem auch in der positiven historischen Wissenschaft in Bewegung gesetzt, freilich weniger von einer Veränderung des Wertsystems als von dem Zusammenstoß mit den naturalistischen Geschichtstheorien her. Das Wertsystem blieb — in Deutschland — wesentlich der gemäßigte Liberalismus der Humanität oder ethischen Totalität mit einer wachsenden Zuspitzung auf das Nationale. Das ist seit 48 der Typus der großen deutschen Historie. Sie fühlte sich als Selbstbesinnung der Menschheit auf die ihr in der Geschichte erwachsenen Werte, als Auslegerin der Menschheitsfortschritte und als Künderin der Umsetzung dieser Werte in praktisch-politische Selbstgestaltung ihrer Methoden so sicher, daß sie im ganzen wenig Wert auf ihre philosophische Begründung legte. Hieraus erwuchs der »historische Realismus«, den wir schon kennen gelernt haben als Erben der historischen Schule. J. G. Droysen hatte sein Programm geschrieben. Aehnlich dachte die ganze Generation dieser bei allem Nationalismus doch philosophisch vom deutschen Idealismus her bestimmten Historiker, vor allem Rudolf Haym, Duncker, Erdmannsdörffer, Springer, Treitschke, die Männer, die sich um die damals be-

leitung — offenbar unter dem Einfluß gewisser Gedanken Simmels — den legendarisch-mythischen Charakter aller Historie behauptet, deutet die Gefahr solcher bloßer »Psychologie« an. — Ein interessantes Beispiel von Nietzsches Methode ist z. B. die Abhandlung von Schmalenbach, Genealogie der Einsamkeit, Logos VIII 1920, wo die geistige Attitüde des in sich geschlossenen Subjekts durch die empirische Geschichte verfolgt ist. — Daß Schopenhauer, Wagner, Nietzsche auch der Universalhistorie der Anthroposophie ihre Farbe geben, zeigt der Beitrag von Rittelmeyer in »Vom Lebenswerk Rudolf Steiners« 1921. Auf dem Umschlag ist angezeigt Uehli, Die Geburt der Individualität aus dem Mythos!

ginnenden preußischen Jahrbücher sammelten. Aber noch fehlte eine streng philosophische Begründung dieser selbständigen historischen Methode und des von ihr aus entspringenden Bildes der Universalgeschichte, an welcher dieses Denken und Forschen trotz allem Nationalismus grundsätzlich festhielt. Es lag im Wesen dieses Realismus, den alten idealen Sinn nur oder wenigstens zunächst nur von der Psychologie aus ergreifen zu können. In ihr konnten sich Skepsis und Realismus mit Tatsachensinn und Wertgefühl verbinden. Diese Lücke auszufüllen setzte sich der diesem Kreise nahestehende Dilthey zur Aufgabe und widmete ihr die rastlose Arbeit eines reichen Lebens. Er führt dabei offenkundig die Ansätze Droysens fort und entwickelt sie zu einer großen Systematik, die abzuschließen ihm freilich an keinem Punkte beschieden war, mit der aber jedenfalls die positive Historie in die philosophischen Bemühungen um das Wesen der Historie einmündet. Der historische Realismus kommt mit ihm zur methodischen Selbstbesinnung.

Wilhelm Dilthey hat mit theologischen Studien begonnen, die nach J. Burckhardts Worten, der ebenso begann, keine schlechte Vorbereitung für die Historie sind. Man lernt hier von vornherein die tiefe Individualität alles geistigen Lebens, die Irrationalität der letzten Lebenstiefen, die höchst verwickelten Aufgaben der psychologischen Deutung und das Hin- und Widerspiel zwischen Massengeist, Institutionen und Individuen kennen. Das gibt eine andere Einstellung als die derjenigen, die mit Wirtschaftsgeschichte und Politik einsetzen. Von da aus empfing er dauernd die Richtung sowohl auf das Konkret-Persönlich-Individuelle als auf die geistigen Lebensgehalte in Religion, Kunst, Recht und Philosophie, die ihm die eigentlichen Trieb- und Richtkräfte der Geschichte waren, auch er überzeugt, daß die historische Erkenntnis und die darauf beruhende ethische Verbindung dieser Wertgebiete der Schaffung eines neuen sozialen und nationalen Körpers dienen müsse. Darin berührte er sich sowohl mit der nationalen Idee seiner Genossen als insbesondere mit der allgemeineren Tendenz des damals in Deutschland bekannt werdenden Comtismus. Das war überhaupt seine Grundeinstellung: auf der einen Seite ein tiefes Gefühl für die Ideenwelt des deutschen Idealismus und ihre historisch-ethische Welterfassung, auf der anderen Seite die Einsicht in die davon weg-

führende realistisch-exakte moderne Bewegung des wissenschaftlichen wie des politisch-sozialen Lebens. Das erste trieb ihn zu immer neuen Analysen des großen deutschen Erbes, das zweite zur Aufnahme des englisch-französischen Positivismus. Dabei reflektierte er fortwährend auf die tatsächlichen Leistungen der Fachhistorie, die er mit alledem nur deuten und klären wollte. In dieser beständigen Reibung vollzog sich sein historisches Forschen wie sein geschichtstheoretisches Denken. Aber bei alledem hatte doch, wie in der Fachhistorie selbst, in Wahrheit das alte Erbteil von Kant, Schleiermacher und Humboldt das Uebergewicht. Dilthey sah, darin die allzu politische Geschichtsschreibung korrigierend, niemals im Staate oder gar der Gesellschaft schlechthin die einheitliche Verkörperung der Kulturwerte, sondern hielt an deren Vielspältigkeit und niemals rationalisierbaren oder organisierbaren, rein geistigen Totalität fest. Gegenüber dem Positivismus behauptete er daher stets die Sonderart der geistigen Welt und der ihrer Erforschung dienenden historischen Methoden, sowie die Ausweitung der Kulturgebiete über den bloßen Intellekt und den auf das Gesamtwohl gerichteten altruistischen Affekt. So gehört er grundsätzlich zu den Deutern der Geschichte aus dem Geiste und seiner universalhistorischen Bewegung. Das marxistische Problem wandelte ihn kaum jemals an, obwohl er gelegentlich bei Verfolgung der kausalen Zusammenhänge gerne auf soziale und wirtschaftliche Voraussetzungen des Geistesprozesses eingeht. Aber es ist ihm nie zu einem grundsätzlichen und die großen Zusammenhänge bedingenden Problem geworden, wie übrigens auch seinen sämtlichen Genossen nicht; sie glaubten die nötige Rücksicht auf die Massen genommen zu haben, wenn sie für die staatliche Organisation des Geistes eintraten. Auch die Art Nietzsches, das marxistische Problem zu lösen oder zu beseitigen, lag ihm ferne, obwohl er dem George-Kreis große Schätzung entgegenbrachte und die romantische Individualität sein eigentlichstes Credo war. Für ihn war die überwiegend geistig bestimmte Geschichte selbstverständlich, und der Geist, den er doch mehr von der religiös universalen als von der künstlerisch und intellektuell aristokratischen Seite faßte, steht ihm daher nicht im Gegensatz zu den Massen, auch das ein Erbteil der Theologie [266]).

[266]) S. Einleitung in die Geisteswissenschaften I 1883, (jetzt auch W. W. I

Von der stets wesentlich historisch genommenen Theologie aus gelangte er zu allgemeinen historisch-philosophischen Studien, und da hielt ihn der mit seinen Ausgangspunkten nahe verwandte Geist der deutschen klassisch-romantischen Epoche bei der daraus erwachsenen großen Historie und Philologie eines Ranke, Niebuhr, Boeckh, Savigny, Grimm, Bopp dauernd fest, also bei den großen spezifischen Historikern und bei dem, was wir als organologische Schule kennengelernt haben. Er wurde selbst zu einem historischen Kopfe von ungewöhnlicher Feinheit, Universalität und Kenntnisfülle, und seine wesentlich ideologische Geschichtsauffassung trat zugleich auf Grund ihrer Schätzung des Individuellen, Unterbewußten, Irrationalen und Vielspältigen als Lebensphilosophie gegenüber der abstrakten

1922, S. 318: »Die Brüderlichkeit der Menschen und ihre Independenz in diesen höchsten Verhältnissen von allen natürlichen Bedingungen des Daseins.« »Hier ist die innere Freiheit jedem durch den Glauben zugänglich.« Daher auch die Neigung den deutschen Staat und die deutsche Kultur aus einem liberalisierten Protestantismus abzuleiten, die in dem ganzen Kreise herrscht. Von einem Atheismus der Massen ist noch nicht die Rede. Beziehungen auf soziale und ökonomische Kausalität s. Einl. S. 65. S. 82, 87 »die wirksamsten Arten der Abhängigkeit sind die aus dem wirtschaftlichen Leben und die aus dem kirchlichen Leben entspringenden«; S. 180 f., 218, 263, 451 f., 454 von neuen Klassen; ähnliches in allen Arbeiten häufig. Doch führe sich das mehr auf Comte als Marx zurück. Vom letzteren findet sich (aus dem Nachlaß) nur der Begriff des Kapitalismus (»die Bestie«) gelegentlich übernommen WW II 245. Im allgemeinen gilt: »Die Erlebnisse sind bedingt durch die gesellschaftlichen Veränderungen und die Fortschritte der Wissenschaft.« — Ueber die gleichartige Stellung zu diesen Dingen in seinem ganzen Kreise s. das feine Buch von O. Westphal, Welt- und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus 1919, der gleichfalls den bürgerlichen Charakter dieses Denkens S. 293 und die Erledigung der Wirtschafts- und Massenprobleme durch den Hinweis auf den Staat betont S. 293, auch den überwiegend geistesgeschichtlichen Charakter S. 242 und 284. Hier auch ein Kapitel über D. als Vertreter einer »dualistischen Kultur«, d. h. als einer Staat und Geist sondernden und den Geist überordnenden. Aehnlich Haym und Erdmannsdörffer, während Duncker, Droysen und Treitschke den Geist in den Staat einsaugen. — Weiteres in der Gedächtnisrede von Ed. Spranger, Berlin, Borngräber o. J.; B. Erdmann, Abh. der Berliner A. W. 1913; dazu der Aufsatz von B. Groethuysen in Deutsche Rundschau 1913; Frischeisen-Köhler, D. als Philosoph, Logos III 1912; auch Rothacker a. a. O.; eine D.-Bibliographie im Archiv für Gesch. d. Ph. XXV S. 154.

Geistesphilosophie eines Kant und Hegel in einen scharfen Gegensatz, der ihn dauernd zum Feinde insbesondere des Hegelschen Monismus der Werte wie des dialektischen Rationalismus seiner Methode gemacht hat. Aber sein Doppelinteresse als Historiker und Philosoph ließ ihn nicht bei der reinen Historie, sondern zwang ihn auf den historischen Erkenntnisvorgang das Licht der philosophischen Reflexion zu werfen, und das um so mehr, als auch er die naturalistische Bedrohung der Historie tief empfand. Hier fand er sich nun im Gegensatze zu Hegel und allen verwandten Denkern, fühlte er sich als Verehrer der Unmittelbarkeit des Lebens und wollte von dieser aus den Weg zur Theorie bahnen. Dieser Gegensatz, zusammentreffend mit dem damals aufsteigenden naturwissenschaftlichen und metaphysikfeindlichen Empirismus, machte ihn von vornherein geneigt, den antirationalistischen Empirismus der Engländer aufzusuchen und seine sachliche deutsch-idealistische Schätzung des Geistes und seiner Geschichte auf den methodischen Boden der englischen empirischen Bewußtseinsanalyse und Psychologie zu stellen. Das ist es, was er fortan die kritische oder erkenntnistheoretische, in Wahrheit psychologische Methode, nannte, die mit Kants transzendentalem Kritizismus wenig genug zu tun hat [267]). Mill und Schleiermacher zu verbinden, das war die große Paradoxie seiner gedanklichen Wendung und damit wollte er den auch bei Droysen noch zu vermissenden philosophischen, bewußtseinskritischen und methodischen Unterbau schaffen. Gerade das sollte den historischen Realismus deuten. Von da aus mußte er sich auch dem Höhepunkt der westlichen Geschichtsphilosophie nähern, Comte. Von ihm hat er mehr als von Kant die Gegnerschaft gegen alle Metaphysik übernommen, insofern erst die volle Auflösung der Metaphysik die Voraussetzung für ein rein historisch-empirisch-individualisierendes Denken sei und insofern die historische Welt selbst lediglich mit rein empirisch begründeten Allgemeinbegriffen zu schematisieren und lediglich kausal-genetisch zu begreifen sei. Von ihm hat er insbesondere

[267]) Völlig klare Bemerkungen gegen den Kantischen Transzendentalismus als letzten Rest der Metaphysik in Einleitung I 509, 518. D. selbst ist Schüler Trendelenburgs. D. F. Strauß erkennt in seinem »Schleiermacher« »die echt Trendelenburgsche Art, zerfasert, zergrübelt, peinlich, ohne einen Hauch zusammenschmelzender Phantasie«, Rothacker 254.

den allgemeinen Aufriß des universalhistorischen Prozesses, insoferne dieser in der Schöpfung der Metaphysik aus Mythos und Religion und dann in der Wiederauflösung der Metaphysik, der Freisetzung der empirisch-gesetzlichen Natur- und Geschichtserkenntnis und der damit möglichen Selbstorganisation der Gesellschaft auf wissenschaftlicher Grundlage bestehe. Aber die eigentliche Grundlage seiner Lehre war doch Mill und dessen Psychologismus. Von ihm übernahm er den Grundsatz der Bewußtseins-Immanenz als Ausgangspunkt, die psychologische Aufsuchung der Allgemeinbegriffe, mit denen wir die Natur zum Zweck der Berechnung und Beherrschung ordnen, und derjenigen Allgemeinbegriffe, mit denen wir die geschichtlich-gesellschaftliche Welt — so sagt er stets statt bloß: historische Welt — schematisieren, erklären und ordnen können. Die Analyse der Bewußtseinsinhalte zeigt uns eine »Außenwelt«, die uns nur mittelbar bekannt ist und die die Regelmäßigkeiten des Naturgeschehens der Induktion offenbart, aber auch eine »Innenwelt«, die als unser eigenes Leben uns unmittelbar bekannt ist und aus der Fülle des unmittelbaren Erlebens heraus auch unmittelbar verstanden wird. Aehnlich hat ja auch Wundt den Ausgang von Mills Bewußtseinsanalyse genommen, um dann freilich Naturwissenschaften wie Geschichte in einer sowohl von Mill als Dilthey ganz abweichenden Weise mit Hilfe einer substruierten Metaphysik zu konstruieren. Dilthey dagegen bleibt rein in der Sphäre des unmittelbaren Erlebens und der aus diesem selbst heraus sich aufdrängenden Deutungen. So ist ihm die reale Existenz der Außenwelt kein metaphysischer Schluß, sondern eine unmittelbare Erlebnisgewißheit; auch die Einheit des erlebenden Ich ist ihm kein metaphysisch zu begründender oder abzulehnender Satz, sondern eine Lebensgewißheit, womit er von vornherein der phänomenalistischen Zerlegung und Zersetzung sowohl der Realität der Natur als des Ich entgeht. So will er vor allem auch die geistig-gesellschaftliche Welt aus einem reinen Empirismus des Erlebens verstehen und sieht darin die wissenschaftliche Aufgabe erschöpft: die Grundlage der dann einsetzenden Praxis. Von Schleiermacher und Humboldt bleibt die Individualitätslehre, die Hermeneutik, die Zerlegung der geschichtlichen Welt in verschiedene Wertgebiete, das ethische Ideal der Totalität dieser in der Kultur zusammengefaßten, aus der Ge-

schichte empfangenen Wertgebiete, aber ihre Metaphysik wird verworfen, von anderer, schärfer durchgebildeter Metaphysik gar nicht zu reden [268]). Eben deshalb nannte er auch seine historische Theorie in seinem ersten diesem Gegenstand gewidmeten Buche nicht, wie er erst wollte, nach dem Vorbild Kants »Kritik der historischen Vernunft«, sondern lieber nach dem Mills »Einleitung in die Geisteswissenschaften«. In der Einleitung zu diesem Buche erklärt er in der Versöhnung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften, von Empirie und Idealismus Lotze zu folgen, aber dabei dessen entwicklungsbegriffliche Konstruktionen aus dem Werte und der den Wert auswirkenden Melodie der Geschichte als verschwommene Sentimentalitäten zu vermeiden. Wir werden gleich sehen, welches die Folgen dieser Vermeidung gewesen sind.

Das grundlegende Buch ist leider unvollendet geblieben. Es gibt nur den Grundgedanken und die historisch-kritische Vorbereitung in der Schilderung der Entstehung und Wiederauflösung der Metaphysik, also die Geistesgeschichte Europas bis zu Nominalismus, Renaissance und Reformation. Die Fortsetzung liegt nur in zersplitterten Aufsätzen und immer neuen Anfängen vor, zunächst in der Fortsetzung der historisch-kritischen Grundlegung, wobei die Entstehung der modernen Psychologie und Historie den entscheidenden Kern bildet, und dann in dem Versuch zur eigenen positiven Darlegung der neuen, rein empirisch-phänomenalistischen Psychologie, mit der die wissenschaftliche Unterbauung der immer wichtiger werdenden Geisteswissenschaften endgültig vollzogen werden müsse. Von den historischen Aufsätzen soll nachher bei der Skizzierung von Diltheys universalhistorischer Anschauung geredet werden; sie sind in Wahrheit dafür bedeutsamer als für seine Grundlegung der Methode, wie sich ihm überhaupt unter der Hand die Themata leicht verschieben. Für die Sache selbst

[268]) S. die sehr wichtigen Erklärungen gegen Schleiermacher als Metaphysiker I 131, 173; er habe seiner Philosophie leider keine »psychologische Grundlegung« gegeben; »so verfiel er dem Platonismus und der mächtigen Zeitströmung der Naturphilosophie« 353. Dieser Abzug ist bei seiner Schleiermacherverehrung stets zu machen, und dadurch wird Schleiermachers Ethik und Soziologie unter seinen Händen etwas ganz anderes. Aehnlich verfährt er gegenüber Hegel in seinem Hegelbuche.

sind dagegen seine psychologischen Aufsätze, in Wahrheit ein neuer Entwurf der Psychologie, der bewegende Punkt.

Wir stehen bei ihm bereits im Zentrum des modernen Psychologismus, auf den sich nach dem Zusammenbruch der Systeme die Philosophie wieder zusammengezogen hatte, um den bei Descartes und Locke versuchten Ansatz neu und unter Vermeidung aller damals noch eingemischten metaphysischen Neigungen zu entwickeln. Die Lage ist ähnlich wie bei Nietzsche, nur ist der Kulturwille ein anderer und ist die Begründung sehr viel kunstgerechter.

In dieser neuen Psychologie begegnen wir daher wieder zunächst der Gemeinsamkeit mit Mill, durch den hindurch der ganze Problemansatz mit Descartes und der modernen Bewußtseinsphilosophie zusammenhängt, dem pragmatistischen Ausgangspunkt, von dem aus Dilthey aber nicht positivistisch, skeptisch oder pragmatistisch verfährt, sondern durch seine eigentümliche Lehre von der Enthaltenheit aller Realitätserkenntnis in der Deutung der unmittelbaren Erlebnisse eine Art intuitiver Gewißheiten und Erkenntnisse entwickelt. Er stellt damit dem »gegenständlichen« oder »naturwissenschaftlichen« Erklären eine zweite Methode des »Verstehens« oder der Lebensdeutung, der experimentellen Psychologie eine geisteswissenschaftliche gegenüber, womit sich wieder in neuer Weise der alte Hegelsche Gegensatz eines abstrakt-reflexiven und eines konkret-historischen Denkens erneuert. Auch der Unterschied von Evolution und historischer Entwicklung ist darin angedeutet [269]).

Die Körperwelt läßt sich als etwas uns Fremdes und nur mittelbar Bekanntes der Generalisierung und mathematischen Vergesetzlichung bis zu einem gewissen Grade unterwerfen. Die Geisteswelt dagegen, die unser unmittelbares eigenes Erlebnis ist und das fremde Ich aus der Analogie eigenen Erlebens erst deutet, ist der Mathematik und der Rationalisierung, eben damit auch der strengen Kausalitätsbetrachtung mit ihrer Isolierung und konstruktiven Verbindung der fest begrenzten Elemente grundsätzlich nicht zugänglich. Das Seelenleben ist ein kontinuierlicher und einheitlicher Strom, der sich nur zergliedern und beschreiben, aber nicht konstruieren läßt, dessen Wesen überall

[269]) S. Frischeisen-Köhler a. a. O. 35 auf Grund von Vorlesungen.

die aller Teilung vorausgehende Einheitlichkeit der Struktur oder des Lebenszusammenhangs, die triebhafte Irrationalität des Lebens, der dunkle Grund des Unbewußten und die teleologische Gerichtetheit des Lebens ist. Leben und unmittelbare Selbsterfassung des Lebens ohne naturalistische Hypothesen, die den ganz andersartigen Begriffen der Naturwissenschaft nachgebildet sind: das ist das immer wiederkehrende Stichwort. Damit ist denn auch trotz des gemeinsamen Ausgangspunktes die Millsche Assoziationspsychologie und deren weitverzweigte moderne Fortbildung verlassen; auch der Wundtschen »lückenlos« kausalgesetzlichen Psychologie tritt diese neue »Strukturpsychologie« oder »verstehende Psychologie« scharf gegenüber, indem sie Wundts Begriff einer besondersartigen, aber nicht minder rationellen psychischen Kausalität bestreitet und in Wundts Sonderlehren von der beziehenden Analyse, der schöpferischen Synthese und dem Wachstum der Energie ebensoviele Auflösungen des strengen Kausalbegriffes überhaupt sieht. Völlig konsequent wird daher auch jede metaphysische Bedeutung der naturwissenschaftlichen Kausalitätslehre und — noch wichtiger — eine solche des Satzes vom Grunde überhaupt bestritten, womit zugleich der Naturalismus wie auch die Leibnizische Umkehrung desselben zur Teleologie, also Wundts Grundgedanke, geleugnet wird. Das Leben ist grenzenlos und unbestimmbar, quillt aus verborgenen Gründen und strebt zu verborgenen Zielen, ist nur streckenweise vom Bewußtsein beleuchtet, macht aber auf diesen Strecken über Freiheit und Ich, Zusammenhang und Kontinuität, Regelmäßigkeit und Gesetz uns unmittelbar klar und gewiß. Die Einreihung des Seelenlebens in den Naturzusammenhang ist bei der Unbekanntheit des Verhältnisses von physischer und psychischer Wirklichkeit nur von Fall zu Fall, aber nicht generell zu erleuchten. Vergleichung und Sammlung der der Selbstbeobachtung zugänglichen Tatsachen führt zu rein empirischen Generalisationen, und das Verständnis muß von den die Zusammenhänge beherrschenden und vereinigenden Sinngehalten ausgehen. So bleibt also für die Geisteswissenschaften nur die Unermeßlichkeit der individuellen Lebenserscheinungen und die psychologische Kunst der Deutung, des Verstehens, der Einfühlung, die aus der verstehenden Psychologie entspringende Hermeneutik, deren bester und aufschlußreichster Teil in der

Philologie bereits vorliegt. Darüber hinaus kann die Beobachtung der Regelmäßigkeiten, Typen und sich wiederholenden Verläufe nur eine allgemeine Psychotypik schaffen, die erst eine Einreihung der individuellen Erscheinungen in relativ feste Typen und Gesetze ermöglicht und der Geschichte als Hilfsmittel bei ihrer stets nur sehr relativen Erklärungsarbeit dient. Das letztere ist unverkennbar die Umbildung des Millschen Gedankens einer Ethologie [270]).

Verstehende Deutung des Individuellen und Aufstellung einer aus rein empirischen Generalisationen stammenden Typik: das sind die beiden grundlegenden Leistungen der neuen Psychologie für die Geisteswissenschaften. Die Geschichte ist erst die Deutung der individuellen Gebilde mit Hilfe dieser Typen und Gesetze als Kreuzung, Mischung und Verwachsung verschiedener solcher Typen. Aber die neue und die alte Psychologie sind dabei doch von Dilthey nicht genügend getrennt und Wertung und Erklärung gehen dabei insbesondere noch oft durcheinander. Die Begründung geltender Werte und Normen aus der Geschichte fällt daher im Grunde mit der psychologisch-historischen Erklärung zusammen. Es ist also ein genetischer Psychologismus, wie der Humes und Mills; nur daß die psychologisch-kausale Erklärung an allen Ecken und Enden begrenzt und gelähmt ist und das eigentliche Verständnis im Grunde überhaupt kein diskursiv erklärendes, sondern ein intuitiv aus Sinn, Gehalt und teleologischer Bewegung deutendes ist. Eine kausal-genetische Erklärung und ein intuitiv deutendes Verstehen birgt diese neue Psychologie und Historik in ungeklärtem Streite. Die zwei Seelen in Diltheys Brust, die englisch-positivistische

---

[270]) Eine Ethologie dieser Art hat inzwischen Müller-Freienfels »Philosophie der Individualität« 1921 und Spranger in seinen »Lebensformen« gegeben. Auch O. Wieser in seiner »Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft«, Grundriß der Sozialökonomik I 1914 fußt grundsätzlich auf einer solchen Psychologie, die er der naturwissenschaftlichen gegenüberstellt. Von Interesse ist es die Psychanalytiker zu vergleichen, die eine energetisch-mechanistische Umformungspsychologie mit intuitiver Deutung verbinden und von der letzteren aus auch eine Typenlehre anstreben. S. Blüher, Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft, 1917; W. Achelis, Deutung Augustins. Analyse eines geistigen Schaffens auf Grund seiner erotischen Struktur, 1921. Beides nicht ohne lehrreiche Einsichten.

und die deutsch-idealistische, zeigen sich auch hier in ihrer tiefen Gespaltenheit und in ihrem ebenso tiefen Vereinigungsbedürfnis. Dadurch deutet er in vieler Hinsicht voraus auf Bergson [271]), wie denn bei vielen Neueren Dilthey, Nietzsche und Bergson sofort miteinander verschmolzen worden sind. Aber Dilthey, dem die Bergsonsche Lehre von der Zeit fehlt, der sich überhaupt mit dem Problem der historischen Zeit sehr wenig abgegeben hat und sich durch den Zeitbegriff immer wieder in die naturalistische Kausalität hineinziehen läßt, hat infolgedessen eine Verbindung sehr viel weniger erreicht. Immer wieder fallen die Elemente seiner Denkweise auseinander, der individualisierende und deutende Irrationalismus und der kausal-genetische Rationalismus. Der Versuch, beides in die Unmittelbarkeit des Erlebens hineinzunehmen und wie eine begriffliche unmittelbare Anschauung hinzustellen, ist der Natur der Sache nach nur in allgemeinen Erörterungen möglich. Bei jedem Versuch der Ausführung bricht beides auseinander, kommt vor allem das kausalgenetische Begreifen zum Uebergewicht über die individuell-intuitive Deutung. Nun vernehmen wir gar die Notwendigkeit, eine generelle Psychologie oder Anthropologie zu schaffen, die die überall vorhandenen Grundelemente des Seelenlebens feststellt, um erst darauf eine individualisierende Psychologie folgen zu lassen, welche die Individualpersonen, die sozialen Komplexe, die historischen Wertgebiete aus Besonderungen, Vereinzelungen, Mischungen und Kreuzungen jener allgemeinen Urelemente »erklärt« und konstruiert. Die Individualität dürfe nicht wie bei Schleiermacher und Humboldt als mystische Gegebenheit, als

[271]) Studien zur Realität S. 46: »Auf Willenstatsachen beruht die Geschichte. Und zwar taucht hier ein Hintergrund hinter den Einzelpersonen wie aus Nebeln auf.« Ebd. 42: »Hier ist das Leben selber. Es ist sein eigener Beweis«. Auch Ideen 42, wo auf Hegel für den Hintergrund hingedeutet wird. S. 6: »Leben ist überall nur als Zusammenhang da.« S. 58: »Das von innen Erlebte kann nicht unter Begriffe gebracht werden, welche an der in den Sinnen gegebenen Außenwelt entwickelt worden sind.« In den Beiträgen wird die synthetische Anschauung der Kunst als Urform der hier gesuchten Begriffe weitläufig erörtert; Ideen 15: »Hier ist das intuitive Verständnis des ganzen Zusammenhanges, welchem auf ihrem Wege die Psychologie sich verallgemeinernd und abstrakt ebenfalls zu nähern hat.« Also auch hier die »intuitive Methode«, aber zugleich der Versuch sie psychologisch-kausal, nicht dialektisch oder metaphysisch zu rationalisieren!

Individuation der göttlichen Idee, aufgefaßt werden, sondern sei ein quantitativ zu verstehendes Mischungs-, Kreuzungs- und Isolierungsprodukt. Nur so komme man zur »Erklärung« von Persönlichkeiten, Berufen, Familien, Klassen, Ständen, Völkern, Rassen, Kulturgebieten, Wertsystemen, zu jener Psychotypik, die dann wieder der „Erklärung" der historischen Welt aus den Mischungen jener Typen dienen müsse. Auch das »Unbewußte«, in dessen Bewegung doch letztlich alle Sonderart des Seelenlebens begründet ist, wird zum »erworbenen Seelenzusammenhang«, also zum kausal erklärbaren »Erwerb«, in welchem Milieu und Ueberlieferung eine maßgebende, die schöpferischen Leistungen »erklärende« Bedeutung erhalten. Es ist ein völliger Rückfall in eine rein quantitative naturalistische Betrachtung, die Auflösung der Anschauung und des Sinnverständnisses in kausale und allgemeingesetzliche Genese! Und das alles soll aus der Selbstdeutung des Erlebnisses geschöpft sein, während es doch offenkundig die Folge bestimmter logischer Voraussetzung, der Beschränkung alles Logischen auf kausale, allgemeingesetzliche Erklärung und der gleichzeitig daneben behaupteten Logik eines intuitiven Verstehens ist! Das alles hat sich Dilthey auf die Dauer selber nicht verbergen können. Hier hat ihn insbesondere die Kritik Rickerts und Husserls an sich selber irre gemacht, und so hat er in seinen letzten Arbeiten vor allem mit Hilfe Husserls und der Phänomenologie seine ganzen Ansätze umzubilden versucht. Aber er besaß die Kraft nicht oder nicht mehr, das wirklich durchzuführen [272]).

[272]) S. hierzu Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, S.B.A. 1890; Ideen über beschreibende und zergliedernde Psychologie, S.B.A. 1894; Beiträge zum Studium der Individualität, S.B.A. 1896 (nach Mitteilung Groethuysens viel früher als 1896 niedergeschrieben und in der Tat dem Positivismus noch recht nahestehend); Hermeneutik, Festschrift für Sigwart 1900; Das Schaffen des Dichters, Bausteine zu einer Poetik, Festschrift für Zeller 1887. Gegen diese Psychologie hat Ebbinghaus, Z. f. Psychologie IX 1896, vom Standpunkt der naturwissenschaftlichen Psychologie aus einen heftigen Angriff gerichtet, der vor allem die Vermischung naturalistischer und intuitiver Psychologie bei D. selbst aufweist und meint, wenn man die Psychologie, statt wie Mill an Chemie und Physik, an Biologie orientiere, das einzig berechtigte Element an Diltheys Kritik, die Betonung der Totalität und des Zusammenhangs, genügend zu seinem Recht komme! D. stehe im Grunde selbst auf dem alten Stand-

All die zuletzt hervorgehobenen erklärenden und typischen Schemata sind Begriffe, die trotz aller Lebensunmittelbarkeit und alles konstruktionsfeindlichen Irrationalismus doch aus Vergleichung hervorgehende allgemeine Gesetze oder Naturgesetze der Geschichte bedeuten und von einer, wenn auch gelähmten und durchbrochenen, aber grundsätzlichen Kausalbetrachtung wesentlich ausgehen. Sie haben ihren unzweifelhaften Wert als Psychotypik und als Schemata paralleler Verläufe, ähnlich wie das Stufenbuch Breysigs oder die psychologisch gebildeten Grundbegriffe Schmollers, über welche beide sich auch Dilthey zustimmend ausgesprochen hat. Es ist in etwas anderer Form das aus nomothetischen und idiographischen Begriffen gemischte Mittelgebiet Rickerts, und Dilthey hat bei seiner schließlichen sehr starken Annäherung an Rickert nur immer gerade diesen Punkt vorbehalten, daß alles Individuelle immer nur durch Messung an diesem Allgemeinen und durch Erleuchtung als dessen Besonderung überhaupt zum Verständnis komme, die idiographische historische Begriffsbildung also immer diesen gleichzeitigen Bezug auf die allgemeineren psychologischen Begriffe oder Typen in sich schließe und voraussetze. Beide Begriffsbildungen ständen im Verhältnis der Wechselwirkung, wofür er an Goethes Morphologie erinnert [273]). Man wird das als eine zutreffende Ausführung bezeichnen müssen. Aber zur eigentlichen Geschichte selbst, zur Darstellung der konkreten einzelnen Zusammenhänge und ihres jeweiligen individuellen Sinnes und Werdens, insbesondere zur Idee eines Gesamtzusammenhanges des geschichtlichen Werdens selbst, die doch mit Diltheys eigentlicher, intuitiver Idee des Individuellen aufs engste zusammenhängt, reichen sie nicht aus. Es fehlt in alledem noch die Idee der Entwicklung oder der historischen Dynamik.

punkt. Das Neue bei D. sieht E. überhaupt nicht, leider sieht es auch D. selber nicht genügend. Wenn E. weiterhin tadelt, daß D.s angebliches Erleben immer schon logische Deutungen einschließe, so hat er darin recht und hat D. später im Anschluß an Rickert und Husserl dem Rechnung zu tragen versucht in dem überhaupt sehr merkwürdigen Fragment: Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaft, S.B.A. 1905, das eine Krisis und einen völligen Umbau von D.s Gedankenwelt bedeutet, aber über die ersten Steine nicht hinauskommt. Von Rickerts Standpunkt aus erhebt die gleiche logische Kritik Arthur Stein, Begriff des Geistes bei D., Freiburger Diss. 1913.

[273]) Aufbau 26, 55—58, 73—77.

Dilthey, der feine Historiker, bemerkte das natürlich selbst und hat den Begriff der Entwicklung als Zentralbegriff der Historik, durch den sie sich von dem mehr auf fertige Formen gerichteten Interesse der Soziologie und der systematischen Geisteswissenschaften unterscheide, auch ausdrücklich von diesen getrennt. Aber hier beginnen denn auch sofort die für seinen Standpunkt charakteristischen Nöte [274]). Auch hier soll zunächst alles ohne Zuhilfenahme von Konstruktionen oder logischen und gar metaphysischen Voraussetzungen aus der beschreibenden Psychologie, d. h. dem Empirismus des unmittelbaren Erlebens entnommen werden. Ein solches unmittelbares Erleben der Entwicklung glaubt er merkwürdigerweise mit Herbert Spencer in der psychophysischen Entwicklung des Individuums aufweisen zu können und hält sich daher in erster Linie an den Spencerschen »Evolutionismus« und an die in diesem verkleideten Elemente der deutschen idealistischen Metaphysik, nur um nicht unmittelbar auf diese selbst sich beziehen zu müssen. Aber von hier aus gab es für ihn wie für Spencer keine Fortsetzung echter historischer und nicht mehr bloß organischer Entwicklung in die Geschichte hinein. Und ging er von da zum rein psychologischen Erleben des inneren Werdezusammenhanges fort, so gab es zweitens günstigstenfalls nur das Prinzip der Biographie, wie diese ja überhaupt in Diltheys Schaffen eben deshalb eine so große Rolle spielt und jede größere Entwicklung unter seinen Händen in kleine Biographien zerfällt, so daß er keine seiner großen Arbeiten in sich selber abzuschließen vermochte. Vor allem aber zögerte seine Psychologie des Erlebens, die im Grunde trotz allem den naturalistischen Aufbau nicht beseitigt hatte, an dem wichtigsten Punkte, von wo aus ein Begriff der Entwicklung im Unterschiede von dem der Evolution erst gewonnen

[274]) S. Ideen c. 8 S. 75—88; hier noch vor allem Anschluß an Spencer. Dann Jugendgeschichte Hegels, Abh. d. Berl. Akad. 1910; S. 194 das Motiv der Abhandlung. Der »Aufbau« ist zu dem Thema nicht mehr gekommen, präludiert ihm aber bedeutsam, S. 101 f., 105 f., 111 Anm.; hier finden sich durch Hervorhebung der jedem Lebenszusammenhang innewohnenden Spannungen und Duplizitäten, sowie in der Anerkennung ihrer vorwärtstreibenden Wirkungen die Anklänge an die Dialektik 121 f. Ueber von D. eröffnete »neue Möglichkeiten des genetischen Verständnisses« s. auch Groethuysen S. 254 bis 261; G. spricht geradezu von »ruheloser Dialektik«.

werden konnte: bei der innerpsychischen Scheidung von Seele und Geist, mit Eucken zu reden, oder bei den schöpferischen Synthesen, mit Wundt zu reden. Er erkannte immer mehr grundsätzlich das Schöpferische, Inkommensurable, Neue und Eigenartige in den geistigen Werten und Sinngehalten an, die zugleich als geistige Tendenzen gewisse immanente Entwicklungstriebe enthalten und über die einzelnen Erlebnisse als formende und gestaltende historische Mächte übergreifen, aber er wollte darin kein Aufbrechen metaphysischer Tiefen anerkennen und daher auch nicht aus metaphysischen Begriffen schließlich die Entwicklung konstruieren [275]). Auch hier sollte trotz des Bruches, den er anerkannte, alles schließlich restlos aus Erlebnissen und Strukturverbindungen von Erlebnissen abgeleitet, die Unmittelbarkeit des Erlebens einfach vom Darsteller abgebildet werden können. Auch hier sollte alles mit dem Verstehen erledigt werden und kam die Enthaltenheit etwaiger logischer und metaphysischer Elemente im »Verstehen« selber für ihn nicht in Betracht.

Aber wie er das hier vorliegende Problem in der Psychologie schließlich peinlich empfand und sich an Husserl um Hilfe wendete, wie er für das Verhältnis historischer und naturwissenschaftlicher Begriffsbildung sich schließlich an Rickert anschloß, so trieb ihn das Problem der Entwicklung zu dem großen Logiker des historischen Entwicklungsgedankens, zu Hegel. Er widmet diesem, den er in der »Einleitung« noch ziemlich von oben herunter behandelt hatte, die einzige fertig gewordene Schrift seines Lebens, ein Meisterstück der Analyse. Ihr Motiv ist ganz deutlich der Wunsch, Hegels Entwicklungsbegriff unter Abzug der ihm unannehmbaren dialektischen Rationalisierung und Konstruktion sich anzueignen. Zu diesem Zweck verfährt er, ganz seiner Gewohnheit entsprechend, auch hier psychologisch,

[275]) Bes. interessant die Anmerkung gegen Ebbinghaus, Beiträge 5, wo er alles »ableiten« zu wollen erklärt, doch zugleich etwas Inkommensurables im Seelenleben »zunächst oder für immer« anzuerkennen für nötig hält. — Ueber Seele und Geist, womit die von ihm anerkannte Freiheit eng zusammenhängt, s. Realität 22, Ideen 54, 80, 97. Aufbau 100 ist von »produktiver Energie«, »schöpferischer Idee«, S. 104 von Uranlagen der Völker und von Gemeingeistern die Rede, die aus einer »gemeinsamen Tiefe kommen, die keine Beschreibung erschöpft«. Im Grunde schweben ihm doch die Humboldtschen Ideen und Tendenzen vor, er wagt aber nicht, sie psychologisch zu erfassen. Auch er hat Angst vor dem »Nativismus«.

indem er in einer Jugendgeschichte Hegels die Loslösung seines Entwicklungsbegriffes aus dem Erleben schildert. Aber dieses Erleben, in dem Begriffe enthalten sind und aus dem allumfassende Begriffe weiter hervorgehen, ist nun hier etwas ganz Neues und Anderes als die gewöhnlichen Erlebnisse, von denen seine beschreibende Psychologie gehandelt hat. Er erkennt jetzt ein »metaphysisches Erlebnis« an, wo im Erleben zugleich ein sachlicher Begriffszusammenhang enthalten ist! Es ist dafür dann freilich auch das Erlebnis des metaphysischen Genies [276]! Damit stimmt überein, daß gleichzeitig in seinen berühmten Abhandlungen zur modernen Geistesgeschichte, die auf den Nachweis des Aufstieges einer rein empirisch-psychologischen Erkenntnisrichtung an Stelle der Metaphysik ursprünglich abzielten, die moderne Metaphysik immer stärker hervortritt, und zwar vor allem als Metaphysik des »objektiven entwicklungsgeschichtlichen Idealismus«. Von Giordano Bruno und Shaftesbury an führt er ihn immer wieder bis auf Goethe und Hegel und dem nun auch metaphysisch tiefer gewürdigten Schleiermacher. So ward ihm nun in der Tat wenigstens der vordialektische Hegel zum Erleuchter des Entwicklungsbegriffes, wobei er übrigens ganz offenkundig den Einschlag überkommener und vor allem dialektischer Begriffe schon in dem »Erlebnis« Hegels zu gering einschätzt. Dieses Erlebnis ist ihm das metaphysische Erlebnis der Geschichte und ein daraus aufsteigender, intuitiv erfaßter Lebenszusammenhang zuhöchst der Menschheit, dann aber auch jedes einzelnen Abschnittes und jedes Individuums. Es gilt für Dilthey, den Entwicklungszusammenhang in diesem vordialektischen, dem Erlebnis noch nahen Sinne festzuhalten. Damit ist Dilthey bei einer Art Intuition angelangt, deren logische

[276]) Bes. charakteristisch Jugendgesch. 61, 63, 153, 173. Bes. charakteristisch für dieses Problem ist die Abhandlung »Ueber die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft, S.B.A. 1888, die noch ganz überwiegend Spencer folgt und alle Entwicklungen aus den Elementen und deren Verbindungen aufbaut, so daß also die ganze geistige Wertwelt ein Verbindungsprodukt und keine selbständige seelische Region ist, ob wohl sie dann doch wie eine solche behandelt wird. Aehnlich geht es zu in der Poetik der Zeller-Festschrift 1887, wo die Poesie ausVerbindungen, Milieu, Zeitlage psychologisch abgeleitet wird und das »Schöne« sich sozusagen von selbst versteht. Auch hier hat D. später schärfer getrennt und sich vom Positivismus gelöst. Zwischen Erlebnis und Erlebnis ist eben ein Unterschied.

Natur man nicht beschreiben kann, die aber ganz wie die Dialektik dem naturwissenschaftlich-psychologistischen Reflexionsstandpunkt als andere und höhere Methode gegenübersteht. Die Aehnlichkeit mit gewissen Sätzen Bergsons ist unverkennbar [277]). Damit ist auch in dieser Hinsicht gegenüber der »Einleitung« ein neuer Standpunkt gewonnen, der mit dem alten dadurch zusammenhängt, daß er die Metaphysik lediglich psychologisch behandelt, der aber doch in dem Erlebnis des Historisch-Individuellen jetzt einen logischen, ja einen metaphysischen Gehalt erkennt. Die paradoxe Verbindung von Positivismus und deutschem Idealismus ist jetzt stärker von der letzteren Seite her akzentuiert und in der Entwicklung ein logisch- metaphysisches, unaufklärbares Element erkannt, ebenso wie in den Gemeingeistern und Entwicklungstendenzen. Nur bleibt diese Logik in einer künstlerischen Intuition hängen, in welcher der grundsätzliche Irrationalismus noch nachklingt. Auch werden jetzt die Künstler und Dichter als die vorwissenschaftlichen Wegbereiter dieser Intuition gefeiert, nachdem anfänglich deren Schau als des logischen und damit allgemeingültigen Inhalts entbehrend bezeichnet worden waren [278]). Auch wird zwischen Evolution und Entwicklung jetzt scharf unterschieden: das ist jetzt entschlossen der Unterschied zwischen dem Reflexionsstandpunkt und dem intuitiven Denken [279]). Alles Anzeichen dafür, daß der Begriff der Entwicklung und damit der Grundbegriff der Historie notwendig in die Metaphysik hineinführt.

Damit sind wir endlich auch bei ihm, zu dem Kern des geschichtlichen Denkens durchgedrungen, aus dem dessen Krone, eine bestimmte Anschauung des universalgeschichtlichen Prozesses hervorwachsen muß; das war ja auch bei seinen beiden Lehrmeistern, dem Positivismus und deutschen Idealismus, und bei

---

[277]) Anklänge an Bergsons Lebensbegriff (bei denen übrigens wohl James den Vermittler bildet) in »Realität« 42; Ideen 6, 58; Jugendgeschichte 65, 113; Aufbau 47. Die zwei Methoden: Realität 24, Ideen 15, Jugendgesch. 59, 198. Ueber den Zeitbegriff als Wesen der Historie hat er in Vorlesungen ausführlich gehandelt; Frischeisen-Köhler S. 38: »Zeit als Sonne der Geschichte«.

[278]) Ideen 15: Psychologie der Dichter ist keine Psychologie. Später die Beziehung auf die Dichter als intuitiver Vorformung der logisch noch zu klärenden Psychologie und vor allem Erkenntnis der Entwicklung: Jugendgesch. 62 und vor allem Beiträge 12 ff.

[279]) Jugendgesch. 57, 66.

seinen beiden Urbildern des historischen Denkens, Schlosser und Ranke, der Fall. Insbesondere die schöne Jugendarbeit über Schlosser zeigt, wie tief auch in Dilthey selbst dieses Streben begründet war, und es hat auch in der Tat seine ganze Arbeit bis zuletzt begleitet [280]). War die Universalgeschichte in der Fachhistorie zurückgetreten, bei den Philosophen der Historie mußte sie aus der Idee der Entwicklung hervorwachsen. Aber da setzten nun immer wieder die Hemmungen doch auch bei ihm ein, die aus seinem reinen Empirismus des Erlebens, seinem Anschluß an den positivistischen Relativismus und seinem Sinn für exakt-kritische und zugleich individualisierende Historie, seiner praktischen Orientierung an der Organologie und dem historischen Realismus entsprangen. Das Ergebnis war der eigentümliche Kompromiß, wie er im »Aufbau«, dem letzten Versuch, das Thema der »Einleitung« wieder aufzunehmen, vorliegt. Eine Einheit der Universalgeschichte aus dem Sinn und Zweck der Geschichte zu konstruieren, hat er seit seinem Anschluß an den Positivismus, diesen selber damit aus sich selbst berichtigend, grundsätzlich und dauernd abgelehnt. Alle historischen Gegenstände seien einzelne Sinngebilde, die nur aus ihrem immanenten Zweckwollen verständlich und darstellbar seien; aber der Zweck und Sinn der Gesamtgeschichte sei unerkennbar, und seine Behauptung würde das empirische Geschehen, das Hervorwachsen der Ereignisse aus den Handlungen der Individuen, aus den Kreuzungen und Mischungen der verschiedensten Tendenzen zum Ablauf einer abstrakten Idee oder zum Marionettentheater machen. Wirkliche Universalgeschichte gibt es für ihn daher nur als Lehre von den

[280]) Vgl. Schlosser, Preuß. Jahrb. IX 1862, S. 409, 412; ferner die jetzt in Bd. II der Ges. Schriften 1914 vereinigten Abhandlungen über die Entstehung des modernen Menschen; die Einleitung; Dichtung und Erlebnis[2] 1907; Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt, Deutsche Rundschau 1901. Groethuysen 89—92. Vor allem wichtig ist hier der Aufbau, S. 98 ff. Freilich fehlt auch hier noch die Hauptsache: »Die nähere Bestimmung der Begriffe »historische Kontinuität«, »historische Bewegung«, »Generation«, »Zeitalter«, »Epoche« seien erst in der Darstellung des Aufbaues der Geisteswissenschaften möglich«, wozu er nicht mehr kam, 111. — Ueber die Zerteilung der Entwicklung in die systematischen Geisteswissenschaften der einzelnen Kulturgebiete oder Wirkungszusammenhänge oder Lebensformen, wie Spranger sagt, s. Frischeisen-Köhler 51 ff. Das war ja schon das Ergebnis der organologischen Schule!

Gesetzen der Historie, als Psychotypik und Parallelismus der Verläufe, was alles aus vergleichender Induktion festgestellt werden muß, und also nur einen Rahmen und ein allgemeines Schema für die konkreten Einzelentwicklungen darbietet. Aber bei diesen letzteren angelangt schlägt nun der Gedanke um. Einzelne Entwicklungsreihen oder »Wirkungszusammenhänge« lassen sich nämlich allerdings auch nach Dilthey in einem Hegels Intuition ähnlichen Sinne, wenigstens auf den einzelnen Kulturgebieten, universal behandeln. Ihnen liegen in Gemeingeist und Uranlage unauflösliche Grundtriebe zugrunde, und mindestens in bezug auf die wissenschaftliche Entwicklung des Geistes, die in enger Wechselwirkung mit den politisch-sozialen Formungen steht, läßt sich ein Faden oder Rückgrat der unendlich beweglichen und sich kreuzenden Entwicklung finden. Es ist unverkennbar, daß ihm auch hier das Vorbild Comtes, die Entwicklung des Intellekts und der Wissenschaft, vorschwebt, nur mit Hegelschen Gedanken stark vermischt und von der naturalistischen und utilitarischen Einseitigkeit befreit. Comtes Intellekt ist wieder zum Hegelschen »Geiste« geworden. In diesem Sinne war dann das Ziel seines Strebens doch eine Entwicklungsgeschichte wenigstens des europäischen Geistes, sofern er in der Wissenschaft und Philosophie sich spiegelt. In der »Einleitung« und in den berühmten, jetzt im zweiten Bande der Werke gesammelten Abhandlungen über Wesen und Entstehung des modernen Menschen liegt das Bild vor, das er zu zeichnen wußte. Die Entwicklung des Geistes wird dann schließlich doch unwillkürlich zur Universalgeschichte wenigstens des Europäismus, indem dieser durch eine zusammenhängende Entwicklung des Geistes und der zugehörigen Gesellschaftsformen charakterisiert ist. Diese Entwicklung verläuft nämlich in der Entstehung und Wiederauflösung der europäischen Metaphysik, die dabei mit den grundlegenden Organisationsformen stets im Zusammenhang steht. Aus den Nebeln des Mythos und der Religion entstand einst die Metaphysik, gesellschaftlich gespiegelt in der griechischen Polis, dem römischen Weltreich und der christlichen Kirche. Mit Nominalismus, Renaissance und Reformation zerbrach die Metaphysik, um der exakten Naturwissenschaft und dem Empirismus des Erlebens oder der Psychologie Platz zu machen. Aus diesem letzteren geht

immer mehr der Grundzug der modernen Kultur hervor: das historische Selbstverständnis in den Geisteswissenschaften mit darauf begründeter bewußter Sozialgestaltung, während die alten Bedürfnisse der Metaphysik außerwissenschaftlich im religiösen und künstlerischen Gefühl befriedigt werden und die philosophische Metaphysik, soweit sie noch vorkommt, zur privaten Lehrmeinung und Lebensattitüde wird. Das Zeitalter von Renaissance und Reformation bot den Empirismus des inneren Erlebens noch in stark theologischen und humanistischen Formen dar. Das von den Naturwissenschaften beherrschte Zeitalter der Barockphilosophie schuf die konstruktive Psychologie des »natürlichen Systems«, die Aufklärung mischte konstruktive und echt empirische Psychologie, der Sturm und Drang bereitete in Klassik und Romantik die Unterlage einer wirklichen und vollen Psychologie des Erlebens, woraus dann die historische Schule und die entwicklungsgeschichtlich bestimmte Metaphysik hervorgegangen sind, um der modernen historischen Bildung und der Gestaltung von Staat und Gesellschaft aus dem historischen Bewußtsein heraus Platz zu machen. Daraus muß alle Philosophie und alle Kultur der Zukunft hervorgehen. Es ist im Grunde Universalgeschichte und gegenwärtige Kultursynthese, beide in engem Zusammenhang.

Also wenigstens die europäische Entwicklung hat eine Idee, einen Sinn und geistigen Zweckgehalt. Freilich bewegt sich seine Entwicklung an dem Faden der wissenschaftlichen Methode und ihres Zusammenhangs mit der Gesellschaftsgestaltung, bis zuletzt eine Nachwirkung Comtes; nicht an dem Faden einer inneren Wandlung und Kontinuität der geistigen Substanz wie bei Hegel. Dilthey glaubte mit diesem Positivismus den realen Lebensbedürfnissen der Neuzeit Rechnung tragen, die im deutschen Idealismus liegende Metaphysik verabschieden zu müssen. So war Ergebnis und Ziel der Geschichte eine Methode des Wissens und der Bildung samt ihrer Wirkung auf Staat und Gesellschaft! Aber eine Methode, die auf Erlebnis und Anschauung beruht und die daher wirken sollte wie eine inhaltliche Philosophie. Es ist der bedingungslose Historismus, die lediglich historische Bildung, die lebendige Empfindung und Anschauung der historischen Welt als Totalität, in der sich die einzelnen Werte und historischen Ergebnisse zur Einheit des Lebens ausgleichen,

ohne Fülle und Verschiedenheit zu verlieren [281]). Mit diesem jetzt gänzlich selbständigen und selbstgenügsamen Historismus ist eine Staats- und Gesellschaftslehre verbunden, die aus dem Zuge der erkannten historischen Tendenzen und aus dem Bewußtsein des historischen Besitzes hervorgeht, die Stärke der Staatsordnung mit dem kulturellen Gehalt der Bildung verschmilzt, also ungefähr die nationalliberale Politik aus der Zeit der Reichsgründung. In dem Gefühl dafür, daß diese Abzweckung sehr spezifisch deutsch ist, wollte er innerhalb der europäischen Entwicklung zuletzt auch die des deutschen Geistes der Neuzeit besonders darstellen. Zur Ausführung kam es nicht mehr [282]). Dilthey ist der geistreichste, feinste und lebendigste Vertreter des reinen Historismus. Er war für ihn noch nicht Skepsis und Relativismus überhaupt, da ja seine allgemeine Philosophie durchaus der Realitätsgewißheit Rechnung trug und nur die historischen Werte einer einheitlichen Idee nicht unterworfen werden konnten, sondern zur Fülle und Totalität des grenzenlos Verschiedenen und Lebendigen wurden. Es war für ihn nach seiner eigenen Erklärung auch kein greisenhaftes Epigonentum, da die Unmittelbarkeit des Erlebens alle Säfte und Kräfte der Geschichte in lebendigen Kreislauf bringen sollte [283]).

[281]) Ueber den Historismus gute Bemerkungen bei O. Westphal a. a. O. und gute Formeln dafür bei Groethuysen 85. S. 87: »Die Geschichte erhält eine neue Würde. Die Historiker und Denker haben eine neue Attitüde des Geistes realisiert: das geschichtliche Bewußtsein. Dies erfaßt alle Phänomene der geistigen Welt als Produkte des geschichtlichen Bewußtseins.« 269: »Ueber die in der Bedingtheit des menschlichen Geistes begründete Zuversicht, in einer der Weltanschauungen die Wahrheit allein ergriffen zu haben, erhebt sich das geschichtliche Bewußtsein. Es lehrt uns verstehen, wie der Mensch, das was er *sei* und was er *solle*, erst in der Entwicklung seines Wesens durch die Jahrtausende erfährt und das nie in allgemeingültigen Begriffen, sondern immer nur in den lebendigen Erfahrungen, welche aus der Tiefe seines ganzen Wesens entspringen.« Das sind nur Zusammenziehungen Diltheyscher Sätze. Damit ist auch ein neuer Begriff der Humanität erreicht, der von dem um das Altertum konzentrierten der Klassik, aber auch von der christlichen sich unterscheidet als Totalität alles Relativen; das ist im Grunde romantisch, wie denn D.s Forschung mit Vorliebe der Romantik galt. Vgl. seinen Schleiermacher.

[282]) Nach brieflicher Mitteilung an mich; es sollten drei Bände werden.

[283]) Groethuysen 73 zitiert ein Wort von 1866: »Wir sind eben durchaus nicht, wie man uns einreden möchte, Epigonen jener großen Zeit, sondern

Es war auch nicht antiquarische Gelehrsamkeit und Kritik, da der in der Geschichte lebende Sinn und Gehalt dabei immer im Vordergrunde stand. Es war in Wahrheit die Umbildung der Goethe-Hegelschen Epoche zu der des Bismarckischen und auf Realität gerichteten Deutschen Reiches, die edelsten Kräfte von beidem verbunden. Die relativistische Skepsis, der Zug zum Tragischen und Unproduktiven, der darin lag, wurde erst von der nächsten Generation empfunden. Freilich erzählen seine Schüler, daß der greise Dilthey selbst schon zuletzt solchen Anwandlungen nicht unzugänglich gewesen sei [284]).

Der Einfluß der Diltheyschen Theorie auf die historische Facharbeit hat sich naturgemäß vor allem auf die Literatur- und Geistesgeschichte erstreckt, im übrigen die Betonung der Geistesgeschichte neben der politischen verstärkt. Hier sind Misch, Unger, Nohl, Frischeisen-Köhler, in vieler Hinsicht auch die George-Schule seine Nachfolger. Vor allem aber traf er so sehr den Nerv des modernen historischen Denkens, daß eine ganze Reihe von Forschern als gleichgesinnt und gleichgerichtet von innen heraus bezeichnet werden müssen. Carl Justi bedeutet die Kunstgeschichte, Usener und Wilamowitz die Philologie, Harnack die Theologie des Historismus [285]). Auf die politische Geschichte hat er naturgemäß weniger stark und direkt eingewirkt. Hier stand Erdmannsdörffer von Hause aus auf verwandtem Standpunkt. Bei anderen hat vermutlich Dilthey mittelbar oder unmittelbar sicherlich stark auf die Betonung des geistesgeschichtlichen Elementes im Zusammenhang mit dem politischen gewirkt. So fein kultivierte Geister wie Friedrich von Bezold und Meinecke haben Antriebe von dort erhalten oder

---

unser Auge ist unverwandt der Zukunft entgegengerichtet, den ungeheuren intellektuellen, politischen und sozialen Begebenheiten entgegen, zu denen alles hindrängt.«

[284]) Seine letzte Abhandlung »Die Typen der Weltanschauung«, in dem Sammelband »Weltanschauung« 1911 ist allerdings ausgesprochen skeptisch, mindestens in bezug auf die Werte und Weltanschauungen, sie hat auch den heftigen Widerspruch Husserls im Logos hervorgerufen, von dem noch die Rede sein wird.

[285]) S. meine Abhandlung »Harnack und F. Ch. Baur« in »Festgabe für A. v. H.« 1921 S. 282—291. Harnacks Humanitätslehre ist ein bewußtes Gegengewicht gegen seinen eigenen Historismus. Daher seine Neigung zu Goethe.

befanden sich von selbst in ähnlicher Gedankenrichtung. An Erich Marcks glaubt man bis in den Stil hinein eine Verwandtschaft mit Diltheys Geist zu empfinden, und Konrad Burdachs sorgfältige Synthesen erscheinen geradezu wie eine Fortsetzung der Diltheyschen Literatur- und Geistesgeschichte, nur daß er bei einem idealisierten, mit der Antike gepaarten Germanismus festeren Fuß faßt. Der Historismus als Ganzes, die Methode als Weltanschauung, der sich aus der Totalität erst berichtigende und ins Gleichgewicht bringende Relativismus, die Ueberfülle der Anregung aus unübersehbarer geschichtlicher Anschauung, die bald hierhin, bald dorthin dirigiert werden kann: das ist mit und ohne Diltheys Einwirkung das geistige Wesen der modernen Historie, vor allem der deutschen, geworden [286]).

C. Die aprioriſierenden Formdenker.

Mit Nietzsche und Dilthey kamen wir in das Hauptquartier des besonderen, für die Historie wirksam gewordenen Psychologismus, d. h. einer verstehenden, das Leben in seiner sinnerfüllten Bewegung wiedergebenden Psychologie. Es ist — kunstmäßig gesprochen — die Theorie einer einfachen »Abbildung« des Lebens durch Einfühlung und geniale Intuition ohne Dazwischenkunft bestimmender und verändernder logischer Künste. Auch Eucken gehört schon im Grunde hierher. Kritik und Forschung sind für alle zusammen die mehr handwerksmäßigen

[286]) Philosophisch setzt Spranger am unmittelbarsten Dilthey als Theoretiker der Geschichte fort. »Die Grundlegung der Geschichtswissenschaft. Eine erkenntnistheoretisch-psychologische Studie« 1905 ist eine noch nicht ganz durchsichtige Jugendarbeit im strengsten Anschluß an Diltheys Psychologismus. »Lebensformen« aus der Riehl-Festschrift 1914 entwickelt die Psychotypik als relatives Apriori und Kategorienlehre des auf das Individuelle gerichteten historischen Verstehens. Die zweite Auflage sucht und findet Anschluß bei der Phänomenologie. Inzwischen bereits eine dritte Auflage 1922. »Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie« aus der Volkelt-Festschrift 1918 macht die Trennung von Seele und Geist und begründet die Entwicklung auf innere Bewegungstendenzen des Geistes. »Für die Grundlegung der Wissenschaft ergibt sich die umfassende Aufgabe, die bisher übersehene Grenze zwischen dem Seelischen und Geistigen, zwischen Ichzuständen und Sinngebung, immer schärfer zum Bewußtsein zu erheben.« »Und ein letzter kühner metaphysischer Ausblick läßt die Möglichkeit aufdämmern, daß das Physische nur erstarrter Geist und das Seelische nur Geist in der Stunde des Geborenwerdens sei« 403.

Voraussetzungen der Einfühlung, die vor allem den Fachhistoriker angehen und mit denen es die einzelnen sehr verschieden genau nehmen. Ohne Frage hat nun diese Methode den eigentlichen Nerv des Historischen besser getroffen als irgendeine der anderen bisher geschilderten. Insbesondere hat sie bei ihrer Freiheit von Theorien den bloß anschaulich zu fassenden Fluß der Historie, das, was wir historische Entwicklung im Unterschied von anderen Entwicklungsbegriffen nennen, als Hauptsache empfunden und durfte sich rühmen, das was Hegel genial angeschaut aber durch seine rationalisierende Theorie wieder verdorben hatte, nunmehr rein empirisch und lebendig ergriffen zu haben. Es ist eben Lebensphilosophie, die Leben nur durch Leben zu verstehen meint, und die wieder von dem Spencerschen Biologismus durch ihre Freiheit von naturalistischen Vorurteilen sich unterscheidet. Aber ist das nun wirklich möglich? Erfolgt dies Verstehen, Abbilden und Erfassen wirklich ohne logische Kategorien, ohne Umbildung und Bestimmung des Materials durch Auslese-, Formungs- und Verknüpfungsprinzipien? Ist die doch auch hier naturgemäß festgehaltene Beziehung der Entwicklung auf Ziele und Sinngehalte wirklich durch bloße Einfühlung erledigt? Kann es überhaupt eine Lebensphilosophie geben, die das Leben durch Leben erfaßt und nicht durch Denken? Daß diese Einwürfe berechtigt sind, zeigt nichts deutlicher, als das fast tragische Ringen des sachlichsten und feinsten historischen Kopfes unter den Genannten, Diltheys, mit der Theorie eines bloßen Einfühlens und Deutens. In steigendem Maße mußte er selbst erkennen, daß beides die Aufgabe nicht erschöpft, sondern stillschweigend und unbewußt schon logische Elemente enthält. Als er in seinem »Aufbau« sein Thema auf den neuen Grundlagen und mit den neuen Hilfen noch einmal in Angriff nehmen wollte, kam er nur bis an die Schwelle des Problems und ließ den Rest wieder einstampfen. In der Tat, mit der bloßen Lebensphilosophie ist es nicht getan, so viel Wahres in ihr liegt. Weder ist das historisch zu verstehende Leben bloß einfach anzuschauendes ungegliedertes Leben, noch kann die Anschauung dieses Lebens auf Klarheit über ihre logischen Kategorien und auf die Einsicht in die hierbei mitbedingende formende Subjektivität verzichten. Jene anschauliche Gliederung und diese Formung müssen

untereinander zusammenhängen [287]). Da liegt das eigentliche Problem.

Gehen wir diesen Einwürfen nach, so kommen wir in das Hauptquartier der zweiten großen Denkweise, des erfahrungsimmanenten Logizismus oder der neukantischen Erkenntnistheorie, die in Natur und Seelenwelt den anzuschauenden Gegenstand, also gerade das Tatsächliche und Objektive, als bereits durch die unbewußten Gesetze kategorialer Formung bestimmt weiß und unter zunehmender Erhebung dieser Formen in das Bewußtsein aus den Bedingungen der Erzeugung der Gegenstände auch die Begriffe für die Erfassung ihres Zusammenhangs und ihres Gesetzes herausholt. Diese Denkrichtung hatte sich allerdings in erster Linie gegen die Metaphysizierung der Naturwissenschaften gewendet und hierbei eine idealistische Theorie des Naturerkennens geschaffen. Aber das in dem Jahrhundert so überaus mächtige historische Denken zog schließlich auch diese Philosophie in seinen Bann hinein und empfing nun auch von ihm eine philosophische Befestigung und Lenkung, die um so bedeutsamer wurde, je mehr auch die Historie vom Naturalismus bedrängt war und sich seiner nur, wie einst Jacobi und Hamann, durch eine unmittelbare Anschauung mit all ihren begrifflichen Hilflosigkeiten und ihren genialen Subjektivitäten zu erwehren wußte. Je stärker auch heute wieder dieser verstehende Psychologismus ist, um so stärker reagiert auch heute wieder der Kantische Logizismus auf ihn. Ja, die Front des Neukantianismus ist heute fast weniger gegen materialistische Entgleisungen der Naturwissenschaft als gegen positivistische Naturalisierung oder genialisch-psychologisierende Irrationalisierung der Geschichte gewendet.

[287]) Hierüber im allgemeinen treffend Fritz Münch in »Erlebnis und Geltung« 1913, Beiheft der Kantstudien Nr. 30; er geht von neukantischen, der südwestdeutschen Schule verwandten Grundsätzen aus; eine Annäherung an Hegel zeigt die Uebersicht über die geschichtsphilosophischen Theorien in seiner letzten Abhandlung »Die wissenschaftliche Rechtsphilosophie in Deutschland«, Beiträge zur Phil. des deutschen Idealismus 1919, Bd. 1. — Vom Standpunkt der »psychologisch und biologisch« Orientierten entwickelt Benno Erdmann gewisse Apperzeptionselemente im Verstehen, durch welche die auf dem Verstehen beruhenden Geisteswissenschaften trotz aller Besonderheiten »Wissenschaften« und »Erkennen« sind. S.B.A. 19 XII, 1912; s. auch die schon genannten Arbeiten von Simmel, Spranger und Scheler über das Verstehen.

Es liegt aber auf der Hand, daß die Umstellung einer wesentlich auf die grundlegenden, mathematisch durchdringbaren Naturwissenschaften gerichteten Theorie auf die Historie ein sehr schwieriges Geschäft ist, und daß vor allem der Uebergang von einer universalen Kausalitätslehre zu einer spezifisch historischen Entwicklungsidee nur mit Mühe und vielen Unsicherheiten zu vollziehen ist. Teils setzte man hier überhaupt der Historie und der Entwicklung bloß das praktische Vernunftideal entgegen, teils suchte man das Problem einer Logik der empirischen Historie unter völliger Umorientierung der kantischen Theorie zu lösen, teils mischte man beides. Wir werden daher die neukantischen Theorien beständig durchbrochen finden durch Gedanken, die von ihnen aus wieder zur Lebensphilosophie zurück wollen oder beides irgendwie verbinden.

In seinen Anfängen hat der Neukantianismus in der Tat für die Historie und historische Entwicklungsbegriffe wenig geleistet. Das klassische Hauptwerk dieser Anfänge, Aloys Riehls »Philosophischer Kritizismus« ist eine Umsetzung der positivistischen Hierarchie der Einzelwissenschaften in die transzendentale Begriffswelt, als solche von großer philosophischer Bedeutung, aber wenig ertragreich für die Historie, die für Comte die Krone von allem war, die aber bei Riehl gerade wegen der Emanzipation der geistigen Gehalte und Kulturideale von den Begriffen der Naturwissenschaft so ziemlich aus der Wissenschaft überhaupt herausfällt. Die moralischen und ästhetischen Kulturinhalte werden bei ihm vermöge ihrer der Wissenschaft verwandten Autonomie frei gesetzt, aber die Historie selbst verbleibt theoretisch und grundsätzlich der strengen Kausalitätsbetrachtung, nur daß diese bei der ungeheuren, zu unübersehbaren individuellen Bildungen führenden Verwickeltheit hier nicht wirklich durchgeführt werden kann. Das kennen wir nunmehr ja zur Genüge. Die Historie ist ihm daher keine Gesetzes-, sondern eine Ereigniswissenschaft, die einzelne Ereignisgruppen darstellt und, soweit möglich, kausal erklärt, im übrigen sich vor allem an den geistigen Gehalten dieser Ereignisse erbaut. Es ist dann wieder wie bei Goethe, der ja auch von seinem freilich ganz andersartigen Standpunkt aus in der Natur sehr viel mehr Gesetz fand als in der Historie, daß das Beste an der Geschichte der Enthusiasmus ist, den wir von

ihr haben. An diesem Punkte weicht Riehls logisch geklärter, von absolutem Kausalitätsmonismus erfüllter Positivismus von Comte endgültig ab und nähert sich der im Neukantianismus so häufig vertretenen These von der Wertfremdheit der rein kausal zu konstruierenden Natur- und Geschichtswissenschaft, der dann völlig frei und autonom, wissenschaftlich aber unbegründbar die Wertwelt gegenübersteht, die eine Erkenntnis begründend, die andere Lebensweisheit und Lebensgestaltung. Ein rationalisierter, mit kausalmonistischem Notwendigkeitscharakter ausgestatteter Positivismus der logischen Gegenstandserzeugung und -verknüpfung in Natur und Geschichte einerseits, ein historisierender außerwissenschaftlicher Humanismus mit niemals bestimmt festzulegenden, sich stets entwickelnden, kein Sein, sondern ein Sollen darstellenden Werten anderseits: das sind die beiden Stühle, zwischen denen sich hier die Historie setzen muß. Eine Verbindungsmöglichkeit ist um so mehr ausgeschlossen, als auch die ganze Psychologie restlos vom Standpunkt des psychophysischen Parallelismus sich einem reinen Naturalismus fügen muß und auch die Betrachtung der geistigen Vorgänge als Auslösungsvorgänge zwar eingeräumt, aber dann diese sofort wieder im Sinne des naturalistischen Kausalitätsmonismus auch ihrerseits erklärt werden. Unter diesen Umständen gibt es hier in bezug auf den historischen Entwicklungsbegriff nur naturalistische Kausalitätstheorie und wertmäßige Deutung, dazwischen allerhand Inkonsequenzen und Unbekümmertheiten. Wissenschaft und Lebensweisheit treten weit auseinander. Eine spätere Schrift Riehls über die Philosophie der Gegenwart betont dann freilich sehr viel stärker die für die Lebensweisheit und -gestaltung unentbehrliche Historie, preist nunmehr Hegel als den eigentlichen, meist unbewußt befolgten Meister der heutigen Historie, betont den besonderen, neuen, für die Historie maßgebenden »konkreten Zeitbegriff« und gibt Grundlinien einer »Entwicklung« des geistigen Lebens als »des aus sich selber tätigen Lebens, das sein Gesetz in sich trägt«. Aber welche Brücke verbindet diese neue Lehre mit der alten, wenn es nicht eine Art Bidassoabrücke ist?

Das Ergebnis ist also gerade für die entwicklungsgeschichtlichen Kategorien der Historie überaus dürftig und widerspruchsvoll. Voll gerundet und auf die vorliegende wissenschaftliche Leistung, d. h. auf Helmholtz, Robert Mayer und Hertz bezogen,

ist nur die Lehre von den Kategorien der Erzeugung des naturwissenschaftlichen Gegenstandes, und eben diese Hervorbringung der Naturwissenschaften ist auch, wie bei Comte, der Leitfaden in der Auffassung des universalhistorischen Prozesses, den anzudeuten sich Riehl als Historiker der Philosophie nicht ganz versagen kann, obwohl seine Theorie ihm keine Kategorien zu dessen Erfassung darbietet. So kommt auch dieser feine Geist trotz alles Empirismus zu einem Entwurf der Universalgeschichte. Danach ist seit den Griechen das Wesen der Entwicklung die fortschreitende Intellektualisierung durch die positiven Wissenschaften im unendlichen Progreß. Die griechische Philosophie war in Wahrheit ein Inbegriff positiver Wissenschaften, nur gehemmt durch die überwiegend künstlerische Anlage der Griechen. Bis dahin ist das Comtes Lehre. Zu den positiven Wissenschaften trat aber seit Sokrates die Erkenntnis der Wertwelt und mit ihr die Begründung des ethischen Gemeinschaftslebens hinzu, ähnlich wie später Kant neben den »Schulbegriff der Philosophie«, d. h. die kritische Theorie des Kausaldenkens, »den Weltbegriff der Philosophie«, d. h. die Weisheit und Lebensgestaltung der Wertlehre, gestellt habe. Die griechische Metaphysik fällt also völlig zu Boden, ebenso das Mittelalter. Die Neuzeit nimmt mit Kopernikus, Galilei und Newton den positivistischen Faden wieder auf und kommt mit der kantischen Scheidung einer streng kausal-positiven Intellektwissenschaft und einer ethisch-ästhetischen, demgegenüber völlig autonomen Wertordnung völlig auf die Höhe. Weiterentwicklungen hätten daher heute nur mehr auf dem Gebiete der Wertlehre stattzufinden, also in der Richtung auf die gegenwärtige Kultursynthese. Hier haben nach Riehl, Schopenhauer und Nietzsche die konventionelle Wertordnung revolutioniert, der letztere die Revolution wieder in eine positive, den Fortschritt bejahende Bahn gelenkt und nur bei dem ihn charakterisierenden Mangel historischen Sinnes die Anknüpfung an die historische und soziale Gesamtarbeit versäumt, so daß schließlich doch Goethes alle Momente vereinigende Altersweisheit den Kern der kommenden Entwicklungen bilde. In dieser werde sich dann auch der dem Intellekt eignende Aristokratismus und Individualismus mit den heute das Leben beherrschenden kollektivistischen Theorien versöhnen. Eine offenbar an Comtes

Dynamik angelehnte, mit der kantischen praktischen Vernunft und Goethes Kulturideal verbundene, aber im ganzen sehr leicht gezimmerte Theorie, die nur für die Unstimmigkeiten des ganzen Standpunktes charakteristisch ist [288])!

Etwas breiter und reicher ist der Ertrag für die Historie bei einem zweiten Pionier des Neukantianismus, bei Friedrich Albert Lange. Seine »Geschichte des Materialismus« und seine »Arbeiterfrage« sind unter sich eng zusammenhängende historische und geschichtsphilosophische Werke von breitester kulturgeschichtlicher Grundlage, und namentlich die letztere liest sich heute erschütternd wie ein prophetisches Buch. Das erstgenannte Buch rechnet neukantisch mit dem Naturalismus ab, das zweite entwirft die gegenwärtige Kultursynthese. Bei diesem zweiten Unternehmen ist die Vereinigung des Blickes auf die religiös-ethische und die politisch-soziale Weltkrisis der letzten Jahrhunderte rein sachlich eine der tiefsten histo-

[288]) »Der philosophische Kritizismus« I², 1908. Der zweite, nur in der ersten Auflage vorliegende Band gibt dann die darauf aufgebaute Theorie der positiven Wissenschaften. Der »historische« Kant scheint mir hier richtig erfaßt (noch richtiger freilich bei Benno Erdmann, »Die Idee von Kants Kritik der reinen Vernunft«, A.B.A.W. 1917, und »Kritik der Problemlage in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien«, ebd. 1915). Entscheidend und von Riehl auch stark hervorgehoben zeigt sich demgemäß vor allem der den ganzen Neukantianismus beherrschende Kausalitätsmonismus und seine Erstreckung über Natur, Seelenleben und Geschichte. Er ist die Folge der transzendentalen Deduktion der Kategorien, d. h. des Postulates, daß die in der Apperzeption wirkende spontane Einheit und innere Notwendigkeitsverbindung des Bewußtseins ihr Korrelat in einer apriorisch-notwendig-monistischen Verbindung der empirischen Tatsachen besitze oder richtiger schaffen müsse. Daher stammt die Lückenlosigkeit, Einheitlichkeit, Notwendigkeit und Unbegrenzbarkeit des Kausalzusammenhanges in Natur und Seelenleben; also ein lediglich logisches Postulat, durch das das Kantische Erfahrungserkennen der alten Leibnizisch-Wolffischen Ontologie zwar nicht gleich, aber möglichst analog gemacht wird. In diesem angeblich Erfahrung d. h. wissenschaftlich geordneten Erfahrungszusammenhang erst »ermöglichenden« Postulat liegt die ganze Entrechtung jeder eigentlichen Historie und jeder ihr kongruenten unbefangenen Psychologie, vor allem auch die Unmöglichkeit eines selbständigen historischen Entwicklungsbegriffes. Auf diesen Kausalitätsmonismus weist Riehl selbst als entscheidend hin I, 524 f., 532. — Die spätere Schrift: Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart³ 1919 bringt dann allerhand Versuche, der Historie trotzdem Raum zu schaffen. Weiteres H. Z. 124 S. 384.

rischen Einsichten und mit einem großen Gesamtbilde der ganzen Kulturentwicklung verbunden. Aber gerade in Hinsicht auf unser Thema, den Begriff der Entwicklung, offenbart Lange auch seinerseits deutlich die Schwächen des Neukantianismus, wobei seine mehr anthropologisch-psychologische Auffassung des letzteren hier auf sich beruhen kann. Genug: streng positive, kausalitätsmonistische Forschung nach naturwissenschaftlicher Methode auf allen Gebieten, auch auf denen der Geisteswissenschaften, und daneben eine ethisch-religiöse Ideen- oder Wertlehre im Geiste der Schillerschen Poesie als Deutung der tieferen Kulturbedürfnisse: das ist auch ihm das Wesen des Geistes in seinen »festen« und seinen »beweglichen« Bestandteilen. Die letztere Unterscheidung hat bei ihm dieselbe Aufgabe wie bei Riehl die von Wissenschaft und Lebensweisheit und geht wie diese auf Kants Unterscheidung der theoretischen und praktischen Vernunft zurück. Die festen Bestandteile sind in beständig fortschreitendem Intellektualisierungsprozeß den naturwissenschaftlichen Methoden zu unterwerfen und haben in Comte, Mill, Karl Marx ihre die historische und Gesellschaftswelt einbeziehenden Theoretiker. Lange ist einer der ersten, der die Bedeutung von Marx unbefangen erkannte. Die beweglichen und von exakter Wissenschaft unkontrollierbaren Bestandteile dagegen sind die Ideen oder Werte und die aus ihnen entspringende Dichtung, wofür er ebenso gerne auf Schiller verweist wie Riehl auf Goethe. Der alte Gegensatz von Goethes Realismus und Bildungsideal gegen Schillers Subjektivismus und ethisches Menschheitsideal tritt hier wieder in neuer Beleuchtung zutage, und nicht zum Nachteil Schillers. Aber die große Frage ist dann die nach der Vereinigung des kausalmonistisch verstandenen, positivistisch-soziologisch konstruierten Prozesses mit den aus ihm erwachsenden Ideen und Werten und die Auffindung eines gemeinsamen tragenden Grundes für beide. Das wäre eben das Wesen des Entwicklungsbegriffes. Da aber hat Lange nichts zur Verfügung als den damals in den 70er Jahren sich eben durchsetzenden Darwinismus. Das Naturgesetz der Ueberfülle von Keimen, Anlagen und Möglichkeiten, sowie der Auslese weniger starker und lebensfähiger Gebilde durch Mächte des Zufalls, Kampf ums Dasein, Anpassung und Vererbung erklärt die ganze Entwicklung der Natur, der Organismen und auch der Menschen. Bei dem

Menschen werden nur die schon in der untermenschlichen Welt vorhandenen ausgleichenden und zurückhaltenden Prozesse fortgeführt und gesteigert durch die Herausbildung der Ideen und der Vernunft aus den elementaren psychologischen Anlagen! So ist auch die menschliche Geschichte erst durch kausalmonistische Forschung, Induktion und Gesetzesbildung, Wahrscheinlichkeitsrechnung und Statistik aus einem Tummelplatz wilder Vorurteile zur Wissenschaft zu erheben, dem allgemeinen Entwicklungsgesetz der organischen Welt einzuverleiben. Gerade auch die Herausbildung der Ideen und ihre Tendenz auf Herbeiführung einer großen Wendung in der Menschheitsgeschichte, der Wendung von der naturgesetzlichen Bestimmtheit zur Selbstbestimmung und Selbstorganisation aus der Idee und Vernunft heraus, wird nach Lange von solcher Entwicklung aus verständlich. Der Kampf ums Dasein nämlich schaffe zunächst überall herrschende, Arbeitsteilung erzwingende, durch Muße und Freiheit von roher Arbeit sich selber kultivierende Aristokratien, die die Schöpfer aller idealen und künstlerischen Werte sind und innerhalb deren Geist und Kultur erst auf die Höhe kommen. Aber von diesen Spitzen her entstehe jedesmal die Gefahr einer Zerfällung der Menschen in zwei Rassen, in Herrenmenschen und Sklavenmenschen, deren Merkmale sich noch überdies durch Vererbung verfestigen. So würde die Entwicklung mit dem Stillstand und der Erstarrung des Auftriebes enden, also selbstzerstörerisch und tragisch ausmünden. Dagegen erheben sich dann aber sofort wieder die ausgleichenden und belebenden Prozesse in Gestalt heftiger sozialer Revolutionen, ideeller Bildungen, die aus der Oberschicht der Unterschicht entgegenkommen, und innerer Selbstauflösung kurzsichtiger, erstarrter und anpassungsunfähiger Aristokratien. Das sei die Rolle der großen sozialen Revolutionen, die stets zugleich ideelle sind und den von den Aristokratien erworbenen Geistesgehalt auf die sich emporkämpfenden Massen verbreiten: eine eigentümliche Vereinigung Marxistischer und antezipierter Nietzschescher Sätze. Von diesem allgemeinen Entwicklungsgesetz ist dann die Konstruktion des Gegenwartsproblems nur eine Anwendung. Die Gegenwart habe nicht bloß in Wissenschaft, Kunst und Religion, sondern vor allem in der Lebensordnung des Kapitalismus eine Aristokratie von furchtbar lastender Herrschaft erzeugt, die mit dem

modernen Militärsystem und Staatsbegriff eng verbunden ist, und anderseits ein modernes Sklaventum von bisher in der ganzen Welt nicht bekanntem Umfang, dem bei der unbefriedigenden und geistlosen Natur seiner mechanisierten, von den Arbeitsmitteln völlig getrennten Arbeit auch die Arbeitsbefriedigung und der Lebensschutz früheren Sklaventums und Hörigentums fehlt, und das zugleich von den herrschenden Klassen die auflösende Kritik an den diese Zustände heiligenden Ideologien lernt. So stehe eine Weltwende bevor, die mit ungeheuren Explosionen und Vernichtungen verbunden sein wird, die aber auch durch Einsicht von beiden Seiten in eine langsame und bewußte Reform verwandelt werden kann, die aber jedenfalls beides zugleich sein muß, eine ethisch-ideelle Erneuerung und eine politisch-soziale, ganz tief greifende Umbildung. Der Untergang des Abendlandes sei möglich und drohend, könne aber bei richtiger Einsicht in die weltgeschichtliche Situation durch langdauernde Reformarbeit in einen Fortschritt verwandelt werden. So mündet auch hier die Universalgeschichte in gegenwärtige Kultursynthese. Das Ganze ist eine Analogie zu H. G. Wells.

Man sieht: es ist bei aller naturwissenschaftlichen Methode doch eine teleologische Konstruktion. Sie erinnert nicht selten an die schon von Kant behauptete und von Hegel zum System ausgebaute List der Vernunft, damit aber freilich an einen ganz andersartigen Entwicklungsbegriff als an den kausalen und mechanistischen. Das verbirgt sich auch Lange selber nicht. Er erinnert sich des »fast vergessenen« Hegel, erklärt dessen Dialektik für eine epochemachende »anthropologische« Entdeckung und gesteht zu, daß seine eigene Theorie in den Formen dieser Dialektik entwickelt werden könne, wenn man daneben dem Zufall und den bloßen Verwicklungen den genügenden Raum einräume. Das ist aber doch nur das Eingeständnis, daß die neukantische Auseinanderreißung von Prozeß und Ideal, der mechanistische Kausalitätsmonismus neben skeptischem Phänomenalismus und praktischem Vernunftglauben das Problem überhaupt nicht lösen kann [289]). Bei Riehl wie bei Lange, wie übrigens auch bei

[289]) S. hierzu vor allem seine Arbeiterfrage[3] 1875 (erste Auflage 1865). Die Naturgesetzlichkeit der Geschichte: S. 134; die Ideen 142: »Ideen erzeugen sich an Ideen und sind mit keiner Berechnung des Verstandes in wirksamer Weise in der Gesellschaft zu erzeugen, obwohl sie ohne Zweifel

den anglo-französischen Positivisten, taucht jedesmal der Gedanke an Hegel auf, wenn von den eigentlichen inneren Zusammenhängen, von Sein und Wert, von dem Fluß des Geschehens die Rede ist. Wir werden das beständig sich wiederholen sehen. Aber noch ist das nur Tatsache und nicht als zentrales Problem empfunden.

Erst die großen Schulen des Neukantianismus können der ausdrücklichen Stellung dieses Problems nicht mehr aus dem Wege gehen. Freilich erweist sich dabei, daß die Kantische Lehre von der Erzeugung des (für die Wissenschaft geltenden) Gegenstandes durch das Denken zwar im allgemeinen sehr einleuchtend ist, im besonderen aber wegen der dabei drohenden Verdunstung alles Objektiv-Realen und wegen des alles mechanisierenden, wenn auch bloß phänomenalen Kausalitätsmonismus große Schwierigkeiten darbietet. Sie können zurückgedrängt werden in den Naturwissenschaften, wenigstens beim praktischen Vollzug der Naturforschung, wo man die erkenntnistheoretischen Probleme angesichts der Festigkeit und Subjektferne der Gegenstände

auch nach unwandelbaren Gesetzen entstehen und vergehen«; dieser Dualismus häufig S. 30 f., 65 »jener riesenhafte und erbarmungslose Mechanismus, welcher durch Schaffen und wieder Vertilgen im langsamen Gang der Aeonen sich seinem Ziel unter dem Aechzen der Kreatur entgegenwälzt«; dagegen 134: »den Kampf ums Dasein soweit als möglich durch die geistige Entwicklung der Menschheit aufzuheben«; die Beziehungen auf Hegels Dialektik 248, 251, 261: »Hegels größter Fehler — der Fehler seiner Dezennien — war, daß er die bloße Ruhepause einer durch und durch revolutionären Zeit für einen Abschluß hielt und das Intervall zwischen den Geburtswehen einer neuen Zeit für diese selber hielt.« Die große Weltenwende und das Ziel 53, 73, 387; 390 die Gefahr des Untergangs des Abendlandes, die neue Arbeiterbewegung: »Man sollte nicht die Gefahr, sondern den Anfang der Rettung aus einer großen Gefahr darin erblicken.« Ueber den Zusammenhang der christlichen Ideenwelt mit diesem Ziel 325: sie »ist der positive und plastische Ausdruck für die vom Verstand nur in negativer Form erkennbare Wahrheit, daß unser geistiges Wesen nicht schlechthin identisch ist mit der Summe der Erscheinungen, die sich im Verlauf unseres Lebens in räumlicher und zeitlicher Form in unserem Bewußtsein abspielen.« — Treitschke hat L. für seinen »Sozialismus« gelesen und darin entsetzt nichts als einen »Traum dieser Professoren« gesehen; er flüchtete sich in Reuters Stromtid; Briefe III, 307. Leopold Ziegler in »Gestaltwandel der Götter« nennt es vom Schopenhauer-Nietzscheschen Standpunkt aus ein »verruchtes Buch«.

in den Hintergrund schieben kann; aber sie sind brennend in der Historie und gerade in ihren zentralen Forschungsinteressen, wo das Bewußtsein um die Unmittelbarkeit der hier sich auftuenden Lebenstiefen und um die Individualität und Spontaneität der historischen Gebilde nach beiden Seiten hin gesteigerte Schwierigkeiten hervorruft. Die Stellung der verschiedenen Schulen gerade zum Problem der Geschichte und des historischen Entwicklungsbegriffes ist daher recht verschieden und die Kritik einer neuen Generation an diesen Aufstellungen sehr lebhaft [290]).

Der Kantischen Idee am nächsten bleibt die Marburger Schule. Ihr Gründer und Leiter war Hermann Cohen, der *Philo modernus*, der sich von dem alten eklektischen und etwas philiströsen Philo durch sein feuriges Temperament und durch seinen strengen Systemgeist unterscheidet, der aber wie dieser den Hebraismus und Messianismus mit den Mächten der philosophischen Kultur verbindet. Dementsprechend sah er die Propheten, Plato, Descartes, Galilei, Newton, Leibniz und Kant als die Ausdrücke der eigentlichen Geistigkeit der Menschheit, »der weltgeschichtlichen Art des Idealismus«, an und betrachtete er diese Geistigkeit auf dem Wege über Kant als mit dem Deutschtum vorzugsweise verbunden. Das Mittelalter war ihm lediglich eine störende Kluft zwischen den beiden Hauptäußerungen des Menschheitsgeistes [291]). Das bedeutet schon an sich eine universalhistorische Einstellung, wie sie für den Schüler der Propheten selbstverständlich ist, freilich auch von vornherein eine solche, die nicht aus der Historie selbst, sondern aus einem Vernunftpostulat gewonnen ist. Das tritt hier noch viel schärfer

[290]) Die Kritik s. bei Peter Wust, Die Auferstehung der Metaphysik 1920 (von Simmel und mir ausgehend); J. Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus 1910 (von Hegel ausgehend); Erich v. Kahler, Der Beruf der Wissenschaft 1920 (von Bergson ausgehend); Hellmut Plessner, Krisis der transzendentalen Wahrheit am Anfang, 1910 (von Husserl ausgehend). — Die sog. Neufriesische Schule kann hier außer Betracht bleiben; sie ist bei ihrem absoluten Rationalismus völlig unhistorisch und naturrechtlich. Historisch das Beste ist Rudolf Otto, Das Heilige 1917; hier ist aber der Rationalismus mit einem grundsätzlichen Irrationalismus in unmöglicher Weise gekreuzt; s. meine Kritik, Kantstudien XXIII, 1918. Der letztere ist das Wirksame an dem Buch geworden, wie mir vor kurzem ein geistreicher Franzose sagte.

[291]) »Ueber das Eigentümliche des deutschen Geistes« 1914; dazu »Kants Theorie der Erfahrung«[2], 1885, S. 161, 78.

als bei Riehl und Lange zutage. Es ist eben damit zugleich eine rein ideologische Einstellung. Der Freund und Nachfolger Albert Langes teilt dessen soziologische Denkweise durchaus nicht. Die Historie beschäftigt sich bei ihm vielmehr ausschließlich mit dem Zukunftsideal, und dieses ist eine rein gesinnungsmäßige, ethische Systematik des organisierten Menschheitswillens. Darin kommt unter den verschiedenen, in unserem Kulturkreise möglichen Stellungen zur Historie auch die idealjüdische zu ihrer Geltung, wie denn überhaupt seit 1848 der Eintritt des Judentums in die Literatur und die geistige Arbeit vielfach neue Bedingungen und Voraussetzungen schafft, vor allem auf dem Gebiete der Historie, wo der jüdische Geist neben der auch erst jetzt wirksam werdenden Schopenhauerschen Schule das meiste dazu tut, das bisher die Historie instinktiv leitende Wertsystem sei es kritisch aufzulockern, sei es umzuformen oder zuzuspitzen. Auch das utopisch-idealistisch-ethische Element des Marxismus, das mit seinen hegelisch-dialektisch-ökonomischen Theorien so schwer zusammengeht, ist erst von hier aus ganz zu verstehen, und man begreift, daß die ethisch gerichteten, diesen Widerspruch scharf erkennenden Jung-Marxisten, wie Max Adler, sich an die Marburger in dieser Hinsicht annähern. Aber von dieser seelischen Unterlage geht doch nur der allgemeine Anschluß an das wahlverwandte Kantische System aus und die moralistisch-messianische Zuspitzung desselben. Für unseren Zusammenhang von entscheidender Bedeutung ist erst die Herausarbeitung der Idee einer historischen Entwicklung, die unter diesen Umständen unentbehrlich ist, und die bei einem so scharfen Systematiker nun wirklich aus den Voraussetzungen des Kantischen Denkens tief herausgeholt, aber auch mit der empirischen Historie in Beziehung gesetzt werden mußte. Dabei zeigt sich, wieviel der Neukantianismus überhaupt dafür hergeben kann, solange sein eigentlicher Grundgedanke, die transzendentale Erzeugung des Gegenstandes in einem phänomenal-kausalmonistischen Erfahrungszusammenhange, streng und ungebrochen festgehalten wird.

Das geschieht nun von Cohen mit der äußersten Energie, indem er zunächst die Kantische Theorie der theoretischen Wissenschaften und der Ethik eindrucksvoll rekonstruiert und dabei die ethische Willensorganisation der theoretischen Natur-

systematik nach Möglichkeit parallel gestaltet. Soweit scheint in der Tat lediglich ein moralistischer Rationalismus aufgerichtet und alles Irrationale, d. h. vor allem alles Individuelle, Zufällige und Historische daneben liegen zu bleiben. Allein indem Cohen dazu fortschreitet, sein eigenes System als sehr originelle Fortbildung des Kantianismus aufzurichten, zieht er gerade diese liegen gebliebenen Dinge in die rationale Konstruktion hinein und erdenkt er eine von der Natur zur Historie aufsteigende einheitliche Entwicklungsbewegung, die doch zugleich den Bedingungen des streng rationalen und notwendigen Kausalitätsmonismus entsprechen soll. Das geschieht durch Einführung der »von Kant nicht voll verwendeten Idee des Infinitesimalen«. Damit erst werde der allem strengen Rationalismus widersprechende Begriff der Bewegung rationalisiert und durch die jetzt mögliche Berechenbarkeit der unendlich kleinen Uebergänge durchsichtig gemacht. Das gelte von der Natur, in der sich die scheinbaren Sprünge und harten Substanzialitäten zu einem logisch-notwendigen unendlichen Progreß auflösen lassen. Es gelte vor allem von der Geschichte, wo nun alles Individuelle, scheinbar Diskontinuierliche und Undurchdringbar-Verwickelte gleichfalls zu einem logisch-kausal durchsichtigen unendlichen Progreß verwandelt werden könne [292]). Der Progreß sei freilich

[292]) S. Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, 1883. Es ist für unseren Zusammenhang die wichtigste Schrift Cohens. Dazu Natorp, H. C.s philosophische Leistung, Vorträge der Kant-Ges. Nr. 21, 1918, S. 15—18: »damit ist das starre Faktum ein für allemal entwurzelt, das Faktum wird zur bloßen Stufe im unendlichen Fortgang, in der unendlichen Entwicklung, im *Fieri.*« S. 33: Die entscheidende Bedeutung dieses Begriffes für die Rationalisierung des Individuellen, was das Hauptproblem allen modernen Denkens sei, in seinem Ergebnis aber Cohen doch zugleich weit über seinen anfänglichen bloß naturwissenschaftlich orientierten Rationalismus hinausgeführt habe. Aehnliche Verwertungen des Infinitesimalen bei Ernst Cassirer in seiner Jugendschrift über »Leibniz' System« 1902. Cohen selbst glaubte mit diesem Prinzip das geleistet zu haben, woran Hegel gescheitert sei, Vorrede III. Auch den starren Kantischen Zeitbegriff findet Natorp damit beweglicher gemacht, S. 18, eine gleichfalls recht wichtige Abbiegung vom strengen rationalistischen Urpostulat der nur als eindeutig geschlossenes Kausalsystem »möglichen« Erfahrung. So kann Natorp auch geradezu zwei Methoden bei und mit Cohen unterscheiden S. 32: »Ich unterscheide Punkt-um-Punkt-Denken als Denken des Daseins und anderseits Richtungsdenken.

auf beiden Gebieten ein phänomenaler, hinter dem eine verborgene, vom Denken als Gottesidee hinzuzudenkende Weltordnung stehe, vermöge deren der Progreß in unendlicher, empirisch nie zu vollendender Annäherung an ein System voller Naturbeherrschung und restloser ethischer Gemeinschaftsorganisation durch die Vernunft sich bewege. Die Entwicklungsidee ist also nach Cohen auf biologischem und historischem Gebiete ein nach dem Prinzip des Infinitesimalen restlos kausal auflösbarer Prozeß wie der der Natur; aber wie schon in den beschreibenden und biologischen Naturwissenschaften das »Als-ob« der Beziehung auf einen Zweck der Natur hinzutritt, so ist die Beziehung auf einen absoluten moralischen Endzweck der Menschheit das die Kausalität des historischen Werdens erst zur Entwicklung machende Prinzip. Das Interesse an der konkreten Historie selbst ist dann natürlich gering, aber ihr allgemeiner Bildungswert ist groß, wenn man ihre Bezogenheit auf das Menschheitsideal und die von da ausgehende Gliederung des Geschichtsverlaufes sich klar macht. Von da aus wird nämlich eine Messung jedes historischen Momentes an der in ihm aufstrebenden rationalen Menschheitsidee möglich. Die kausal alles scheinbar Irrationale rationalisierende Erklärung und die Messung des Erklärten an dem in ihm verborgenen, das Entwicklungsziel bildenden Ideal fallen zusammen. Durch diese Aufnahme der Idee der Bewegung und durch die Rationalisierung ihrer Diskontinuitäten und scheinbaren Dauerprodukte in der Idee des Infinitesimalen ist nun aber die Lehre dieses strengen Kantianers, wie oft bemerkt worden ist, derjenigen Hegels recht ähnlich geworden: ein rational not-

In diesem wurzelt das Sollen, die Aufgabe, die Ewigkeit der Aufgabe, die Aufgabe der Ewigkeit.« Dazu kommt das »Urdenken, in dem beide wurzeln, welches beide nur nach seinen letzten korrelativen Grundmomenten ausdrücken: von seiten der Ursonderung und der Ureinheit.« Das berührt sich nahe mit der Unterscheidung der reflexiven und der dialektischen Methode bei Hegel, nur daß an Stelle der letzteren eine alle Konkretheit und Anschauung auflösende mathematische Konstruktion des Werdens tritt. Es gibt für die Wissenschaft keine Anschauung, sondern nur Konstruktion, S. 17. — Wie weit Cohen über die Transzendentallogik hinausgeschritten ist in die Dialektik eines universalen, auch die Historie einschließenden Systems von Begriffsbeziehungen, zeigt die sehr instruktive Abhandlung von Nicolai Hartmann, »Systematische Methode«, Logos III, 1912, neuerdings ders. in Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921.

wendiger, logischer Prozeß, in welchem die Bewegung das Wesentliche, aber zugleich rationalisiert ist, und in dem ein absoluter Vernunftzweck die treibende Kraft hinter den in sich lückenlos verbundenen Kausalitätsreihen ist. Der Untergrund von beidem, von Prozeß und Zweck, die Gottesidee, ist dementsprechend bei Cohen zum Schluß auch stark hervorgetreten, auch das eine Annäherung an Hegel. Aber wichtiger für unser Problem ist der in allem bestehen bleibende Unterschied gegenüber Hegel. Für Cohen ist der Prozeß lediglich ein vom menschlichen Denken mit apriorischer Notwendigkeit geschaffenes Gedankenbild, für Hegel eine lebendige Bewegung der Gottheit selbst, die der endliche Geist an jedem Punkte seiner Stellung innerhalb der Entwicklung aus seiner eigenen, im Absoluten wurzelnden Lebenstiefe und Lebensbewegung als absolute Realität rekonstruieren kann. Für Cohen ist der Prozeß ein unendlicher, unabschließbarer Progreß der Annäherung an ein Vernunftideal, für Hegel ein an jedem Punkte seine ganze Fülle in sich tragendes und auf der höchsten Stufe nur sich voll explizierendes Leben. Für Cohen ist die Rationalisierung der Bewegung in Natur und Geschichte ein mathematischer Rechnungsbegriff, für Hegel ist sie die lebendige Entzweiung und Versöhnung des Lebens, die nur durch die völlig antimathematische Dialektik zur Einheit des göttlichen Lebens- oder Vernunftprozesses versöhnt werden kann. Für Hegel ist sein »Begriff« die Aufnahme der großen romantisch-historischen Schule in die Notwendigkeit eines Entwicklungsbegriffes, für Cohen ist die Erzeugung des wissenschaftlichen Gegenstandes und die moralische Zweckbeziehung der radikale Ausschluß aller Romantik und ihrer Historie; die Romantik ist ihm der Sündenfall. Mit Hegel gemeinsam ist Cohen nur die Theorie der Gegenstandserzeugung durch Denken und die Rationalisierung der Bewegung der völlig zu Funktionen aufgelösten Gegenstände, wozu er nur eine sehr viel rationalistischere Theorie verwendet als Hegel. Aber völlig abgelehnt ist der von Hegel damit verbundene und von den Erlebnistheoretikern nur verselbständigte Drang zur Unmittelbarkeit des Realen und des Lebens, zur Anschauung und individuellen Konkretheit. Cohen will mit Hegel das rationalistisch-systematische, alles Sein umfassende Wesen der Dialektik, aber nicht deren anschaulich lebendige, in sich selbst vibrierende, spezifisch

historische Dynamik. Hegel arbeitet aus der Historie, Cohen aus der abstrakten Vernunft heraus. Die Entwicklung ist daher unter den Händen Cohens geradezu zu einem messianischen Mathematizismus geworden. Er tritt aus dem historischen Realismus heraus.

Historische Leistungen liegen begreiflicherweise von einem solchen Standpunkte aus überhaupt nicht vor, nur zahlreiche geschichtsphilosophisch-moralistische Zielkonstruktionen, wie die Skizzen von Görland oder die Erneuerung des Naturrechts durch Stammler [293]). Von den Schülern Cohens hat nur Ernst Cassirer vortreffliche und echt historische Untersuchungen und Darstellungen gegeben. Aber wenn sie auch im leitenden Wertsystem Cohen nahe verwandt bleiben, die historische Methode selbst, vor allem die Handhabung des Entwicklungsbegriffes, hat mit dessen Kausalismus immer weniger zu tun, sondern folgt mit großer Feinheit den bewährten und herkömmlichen historischen Methoden. Neuerdings hat daher auch Cassirer sich an dem Gegensatze Goethes und Newtons die Sonderart der historischen Methode zu Bewußtsein gebracht und zum Problem gemacht: es ist stets der alte und selbe Gegensatz, der auch der Gegensatz Kants und Goethes gewesen ist. Cassirer scheidet zweierlei Genesen, eine der Anschaulichkeit bloße Größen- und Zahlwerte substituierende und eine die Anschaulichkeit möglichst aufrecht erhaltende, in der sinnhaften Verknüpfung sich darstellende, wovon die letztere ganz besonders der Erfassung des Lebens zugrunde liege. Es ist die Preisgabe des Methodenmonismus und der einseitigen, die mathematische Rationalisierung der Erfahrung bewirkenden Kantischen Apperzeptions- und Bewußtseinslehre, eine starke Annäherung an die südwestdeutsche Schule. Freilich sind damit die eigentlichen Grundfragen erst eröffnet und keineswegs erledigt [294]). Doch kehren wir so zum Realismus zurück.

[293]) A. Görland, Ethik als Kritik der Weltgeschichte, 1914; Stammlers Lehre vom richtigen Recht ist übrigens von Cohen nie als schulgerecht anerkannt worden. Ueber das Verhältnis der Marburger zum Marxismus s. Vorländers »Kant und Marx« und die ethische Richtung unter den Austro-Sozialisten.

[294]) Außer dem ausgezeichneten Buche über die Geschichte des Erkenntnisproblems s. Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte 1916 (dazu meine Anzeige Theol. Lit.-Ztg. 1917 und meinen Vortrag: Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen, 1917) und vor allem den Aufsatz »Goethe und die mathematische Physik« in Idee und Gestalt 1920,

Paul Natorp vollends, der ehrwürdige Kampfgenosse Cohens und Mitbegründer der Schule, sucht, erschüttert von der Katastrophe des abstrakten Vernunftmoralismus im Weltkriege, nicht bloß auch seinerseits den Anschluß an die historischen und kulturphilosophischen Fragestellungen, in denen er jetzt ein Hauptanliegen der Gegenwart anerkennt, sondern stößt durch den Fluß des Werdens und dessen transzendentallogische Konstruktion hindurch in dessen metaphysischen Grund. Stets hatte er die Neigung, den Neukantianismus nicht jüdisch-messianisch, sondern christlich-germanisch-mystisch zu deuten und daher in der apriorischen, das wissenschaftliche Weltbild oder die Erfahrung erzeugenden Vernunft das Fünklein Meister Eckharts zu erkennen, das die Gegenwart des göttlichen Geistes im menschlichen, der »Anteil des endlichen Geistes an der Schöpfung der Welt durch den unendlichen«, ist. Ohne die »Geschichte zum Staat im Staate machen« und sie damit der allgemeinen Naturkausalität entziehen zu wollen, betrachtet er doch die Emporkämpfung der Freiheit, die ihr Hauptthema sei, als Bestimmtheit des menschlichen Wesens aus Gott oder der Idee. Die vernunftnotwendige Idee Gottes ist hier zur Realität Gottes geworden und die Erzeugung des theoretischen wie des praktischen Weltbildes ein Mitschaffen an der ewig lebendigen Schöpfung Gottes. So wird ihm die in der Historie sich darbietende Fülle von Individualitäten, Schöpfungen und zusammenfassenden Synthesen sowie die sie bewegende Richtung auf den unendlichen moralischen Fortschritt in ihren unzähligen lebendigen Akten zu einem Gegenstück gegen die allgemeingesetzliche Natur, Gedanken, die teils an Eucken, teils an Windelband anklingen. Freilich für die Entwicklungsidee und ihre logische Erfassung kommt auch so nicht viel heraus. Sie ist auch bei ihm lediglich identisch mit der Fortschritts- und Richtungsidee, wird also vom Zweck, und zwar von einem völlig allgemeinen Begriff des sittlichen Vernunftgesetzes als des Gesetzes der geistigen Einheit der Menschheit beherrscht. Die Bewegung selber glaubt auch er mit mathematischen Analogien fassen zu können. Gelegentliche Verwertungen der Hegelschen Dialektik und des Comteschen Dreistadiengesetzes sind damit nicht in Ausgleich

bes. S. 43, 51, 57, 78 f.; ergänzend dazu Simmel, Kant und Goethe, 1916, der wohl nicht ohne Einfluß auf diese Arbeit gewesen ist.

gebracht. Auch er strebt naturgemäß zur Universalgeschichte, aber sie kommt bei ihm im Grunde über den alten Versuch nicht hinaus, den Anstieg des unendlichen Progresses zur sittlichen Freiheit und sittlichen Einheit der Menschheit zu schildern. Vom Orient geht es flott über Griechentum und Christentum zum rational-autonomen Geiste der Neuzeit und von dessen erster liberal-individualistischer Gestalt zu dessen zweiter, der sozial-idealistischen, wo die autonome Vernunft erst ihr volles seliges Wunder, die Entfaltung aller geistigen Kräfte, Wahrheiten und Werte in allen vollbringen wird. Die Leiden und Wirren der Gegenwart seien die Weltwende vom ersten zum zweiten Stadium der autonomen Vernunft und die Deutschen durch ihren Idealismus berufen, vor andern dieses Wunder zu bewirken. Sie werden es durch eine neue Erziehung bewirken und ihren Beruf als Schulmeister der Welt, durch Leiden geläutert, von neuem antreten. Freilich in der Unendlichkeit des Progresses sei auch das nur ein Annäherungsmoment. Denn die Weltgeschichte oder Entwicklung sei und bleibe eben die »Jagd nach der Idee«, die nie ist, sondern immer nur wird. In diesen Jagdgedanken ist bei ihm der der spezifisch historischen Bewegtheit und Entwicklungsqualität nun einmal hinübergeleitet; die rationalistisch-moralistische Fortschritts- und Humanitätsidee verschlingt wieder die Ansätze des eigentlich historischen Denkens.

Zweifellos ist eine solche Denkweise als Ausdeutung des geistigen Gehaltes der Geschichte von großer populärer Wirkung und bedeutet sie für viele gerade dasjenige, was der Geschichte eine allgemeine Bildungsbedeutung überhaupt geben kann. Die des Historismus müde Jugend schwelgt teilweise in solchen Gedanken. Auch kann man die Dinge, wenn man des rationalen Zieles so absolut sicher ist wie diese Neukantianer, in der Tat wohl so sehen, d. h. die empirische Historie auf der Seite liegen lassen. Aber ebenso zweifellos ist, daß sie im völligen Widerspruch steht zu allem, was diese empirische Historie des 19. Jahrhunderts gelehrt und ihrerseits als Entwicklungsbegriff gehandhabt hat. Und da zeigt sich nun doch ein eigentümlicher Widerspruch in dem Verhalten der Marburger Schule. Sie will das transzendentale logische Apriori nicht psychologisch, nicht bewußtseinsanalytisch und nicht metaphysisch ableiten; sie erhebt es infolgedessen grundsätzlich aus den vorliegenden Leistungen

der Wissenschaft. Gerade das war ja auch der Gedanke Diltheys. Gerade das sollte auch ihr tiefstes Verständnis der sachlich-logischen Idee des Kantianismus bekunden. Aber diese Erhebung des Apriori wendet sie lediglich auf die Naturwissenschaften und Mathematik an, wo sie höchst eingehend den spezialwissenschaftlichen Leistungen folgt. Dagegen bei der Historie ignoriert sie das Faktum »der Wissenschaft« völlig und verschmäht es durchaus, über das Apriori der Historie sich von den wahrlich breit und groß genug vorliegenden historischen Leistungen des Jahrhunderts belehren zu lassen. Ob sie auch in diesen den romantischen Sündenfall sieht und lieber auf Schlosser und das 17. Jahrhundert zurückgeht, oder ob sie jene Leistungen wesentlich für künstlerische Darstellung und Belletristik oder für bloßes Gewühl von Aktenkenntnis und -verarbeitung hält, ist schwer zu sagen. Jedenfalls aber lag es nahe, daß andere Gruppen des Neukantianismus das auf das Faktum der Naturwissenschaften angewandte Verfahren der Herauslösung ihres kategorialen Apriori auch auf das der Historie anwandten und damit zu einer völlig neuen Auswertung der Transzendentallogik, zu einer neukantischen Parallele Diltheys, gelangten. Gerade das ist das Werk der südwestdeutschen Schule[295]).

---

[295]) S. die neuen Positionen Natorps in »Weltalter des Geistes« 1918, Die Seele des Deutschen 1918, Sozialidealismus 1920; die Theorie der Selbständigkeit der Historie in Kap. I des erstgenannten Buches; die fast wörtlichen Anlehnungen an die Dialektik ebd. 27, 113 f., Soz. Id. 28—44; die »organische Entwicklung« W.-A. 10; das Drei-Stadien-Gesetz und seine mathematische Deutung, Soz.-Id. 207—211: eine »nicht bloß die Gesetze der Quantität, sondern auch der Qualität entwickelnde Mathematik«; übrigens gehen vom dritten Stadium die »Spiralwindungen« natürlich immer noch ins Unendliche weiter; das Gesetz ist in dieser mathematischen Deutung »nichts anderes als das Grundgesetz aller Entwicklung des Bewußtseins, welches man kennen muß, um über die Form der Bildung und ihr Verhältnis zum Inhalt zur vollen Klarheit zu kommen«, d. h. um zu verstehen, daß in der rational-autonomen Form schon aller Inhalt virtuell enthalten ist und vom Erzieher aus ihr als System der Vernunft entfaltet werden kann. Natorps eigene Forschungen über Plato und Descartes sind dementsprechend auch äußerst unbekümmert um das im sonstigen Sinne Historische. Er hat offenbar gar kein Empfinden dafür. Im übrigen ist charakteristisch für seine neue Stellung der Satz in »Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher« 1918, S. 19: »Eine kommende Zeit wird der unseren das Zeugnis nicht versagen, daß sie den Grund

Ihr Begründer und Haupt ist Wilhelm Windelband, ein Schüler Lotzes, ein Mann von gleichzeitig hoher philosophischer und historischer Begabung wie Dilthey, weniger grüblerisch und hingebend, aber logisch schärfer und systematischer als dieser; ein fein kultivierter Geist, dem die ästhetisch-philosophische Bildung vom Anfang des 19. Jahrhunderts mit ihrem Ausklang im Historismus die natürliche Atmosphäre war und der mit dem Bismarckschen Reich den Ausgleich des alten kulturellen und des neuen politischen Geistes erreicht glaubte. Er gehörte also im ganzen in die gleiche Schicht wie Lotze und Dilthey, d. h. in die Schicht der politisch fortgebildeten und mit dem kausalgesetzlichen Realismus sich auseinandersetzenden historischen Schule. Ihre Weltanschauung und ihr Bildungsziel sind mit gewissen Modernisierungen auch die seinigen [296]). Von dieser Grundposition aus ist es begreiflich, daß er in seiner selbständigen Reife, als er im Kantianismus die einzige moderne, die allzu intellektualistische Philosophie der Griechen ablösende Neukonzeption der Philosophie erkannt zu haben meinte, diesen Kantianismus nach der Seite der Historie ergänzen und fortbilden zu müssen glaubte. Er sah demgemäß die eigentlichste, die »vollkommenste« und »gewaltigste« Leistung Kants in dessen Kritik der Urteilskraft, in der Beziehung der empirisch erkannten Seinswelt auf notwendige Ideen, in der Spezifikation der Natur und — wie er hinzusetzt — der historischen Kausalprozesse

---

zwar im Geiste Kants, aber in völliger Freiheit von seinem Buchstaben neu gelegt hat; nicht Cohen, nicht die Marburger Schule, nicht Husserl oder Windelband-Rickert oder Eucken, aber wir alle, jeder von seiner Seite doch, wie jetzt mehr und mehr deutlich wird, auf einen Punkt zielend.« Ueber seine Psychologie, wonach er eine doppelte Psychologie unterscheidet, s. Logos VIII, 1919/20.

[296]) S. den überhaupt recht lesenswerten Aufsatz »Ueber Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben, Präludien« 1919, II, 244 ff. Hier 249: »Die deutsche Kulturentwicklung hat vor 100 Jahren in der Schöpfung des ästhetisch-historischen Bildungssystemes gegipfelt, das zugleich ein philosophisches Bildungssystem gewesen ist, und dieses hat lange Jahrzehnte hindurch unserem Volke den einheitlichen inneren Halt und die Gemeinschaft der geistigen Nationalität gegeben.« Die Grundlagen dieses Systems wiederum erblickt er in der hellenistischen Mittelmeerkultur, die »in der Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung die bleibende Grundlage für alle folgenden Gestaltungen der Lebenseinheit der Menschheit bildet«, 257.

durch den Inbegriff der vernunftnotwendigen Ideen. Indem er zu den ethischen und ästhetischen Ideen oder Werten noch das Ideal der Wahrheit oder der Erkenntnis hinzunahm und diesen drei Ideen das gemeinsame Band der Beziehung auf einen letzten Halt in der Religion gab, sah er bei Kant ein System notwendig geltender Vernunftwerte, dessen Herausarbeitung aus der psychologischen Gemengelage, in der sich die Vernunft zunächst mit den bloß gegebenen Bewußtseinsinhalten befindet, die durch die Jahrtausende hindurch sich auseinanderlegende Aufgabe der Humanität oder geschichtlichen Entwicklung bilde. So wird ihm der Kantianismus, der bis dahin den meisten Kantianern nur eine Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften und eine skeptische Abwehr der Metaphysik gewesen sei, zum Inbegriff einer historisch orientierten Kulturphilosophie, die sich innerhalb des Rahmens des gesetzlichen Naturbegriffes auf das aus der Natur aufsteigende Reich des Aufgegebenen, der Werte, bezieht. Die Geschichte ist Wertverwirklichung und setzt daher die Wertlehre voraus, die Dilthey erst aus ihr gewinnen wollte. Diese Trennung von Sein und Wert bleibt das neukantische Element. Diese Auffassung des Kritizismus verlangte aber dann freilich, daß die Prozesse der Wertverwirklichung, also die historische Wirklichkeitswelt, neben der Natur als zweites Hauptstück aller Seinswissenschaft auch methodisch und transzendentallogisch zu ihrer Anerkennung kommen. So ist es zu verstehen, wenn er die Forderung der Marburger, das transzendentallogische Apriori aus der Leistung der Wissenschaft zu abstrahieren und von da aus den logischen Grundprinzipien einzufügen, auch auf die Historie übertrug und von da aus seine bekannte, in diesen Abhandlungen überall den Ausgangspunkt bildende Theorie der spezifisch historischen Kategorien entwickelte. Das Wesentliche dieser Kategorien ist, daß er nicht wie die Marburger sich auf die Kausalität beschränkt und diese gar noch in eine Mathematisierung des historischen Geschehens auflöst, sondern neben die nomothetische, dequalifizierende, die letzte Abstraktion des überall und immer Gleichen suchende Denkweise der Naturwissenschaften die auf das Einmalige, Individuelle, unaustilgbar Anschauliche gerichtete und es doch zugleich zu konkretem Gegenstand und Begriff verarbeitende, idiographische Denkweise der Historie stellt. Beide Denkweisen erstrecken sich

nach ihm über den gesamten Erfahrungsstoff und gelten an jedem Punkte gleichzeitig, aber die erste überwiegt bei weitem in der Körperwelt, die letztere in der geistig-geschichtlichen Welt. Die eine arbeitet das wissenschaftliche Naturbild, die andere das wissenschaftliche Geschichtsbild heraus: das Reich der Gesetze und das Reich der Gestalten. Und beide münden gemeinsam ein in den Urgegensatz aller Logik, den Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, die erstere überwiegend die eine, die zweite überwiegend die andere Seite betonend. Die so in unendlicher Annäherung geschaffenen Bilder des naturhaften und des historischen Seins werden dann auf das normative System der Werte oder der Vernunft bezogen, eine Beziehung, welche bei den historisch-individuellen Gestalten aufs Einzelne, bei der Natur aufs Ganze geht. So sei das Apriori des Wertsystems, nicht das der Seinswissenschaften das letztlich Entscheidende am Kritizismus. Das erstere müsse geradezu neu gebildet und das Ganze um eine neue Kategorienlehre der Historie bereichert werden [297]).

Das ist nun zweifellos eine sehr starke Veränderung des Kritizismus. Er wird dadurch Aufgaben und Wirklichkeitsdurchblicken angepaßt, die ihm ursprünglich völlig ferne lagen. Sieht man genauer zu, so wird man freilich auch sagen müssen, daß hier im Grunde weniger Kant als Lotze spricht. Die Windelbandsche Lehre ist in Wahrheit eine Umsetzung des Lotzeschen Denkens und der Lotzeschen Metaphysik in die transzendentale Denkweise und Sprache. Von Lotze stammt der logische Grundgedanke einer wesenhaften Spannung zwischen dem Allgemeinen und Besonderen in aller Logik, die Scheidung der allgemeinen Gesetze von den rein tatsächlich gegebenen individuellen Wirklichkeiten. Von Lotze insbesondere stammt die Verwandlung der Kantischen Vernunftideen in geltende Werte und die Zusammenschließung von Gesetzen und Individuen in dem Gedanken eines durch die Werte bestimmten All-Lebens, in welchem die Entwicklung oder die Wertverwirklichung oder die Empor-

[297]) S. Präludien II, Geschichte und Naturwissenschaft 136 ff.; ursprünglich Straßburger Rektoratsrede 1894; wohl nicht ganz ohne Beeinflussung durch die erste Auflage von Simmels »Grundproblemen der Geschichtsphilosophie« 1892, im übrigen ausdrücklich nur an Lotzes und Sigwarts Logik angeschlossen.

bildung der werthaften gestaltenden Vernunft gegen das bloß gegebene, teilweise wertfremde und wertfeindliche Material das letzte unauflösbare Problem und die Voraussetzung aller Wirklichkeit zugleich ist. Und wenn bei Lotze diese Begriffe alle auf dem Wege über eine geisteswissenschaftliche Psychologie schließlich metaphysisch begründet wurden, so bleibt auch bei Windelband der Einbruch metaphysischen Denkens, die Erfassung nicht bloß phänomenaler, sondern irgendwie absoluter Wirklichkeit im historischen Prozeß unverkennbar. Ja das Metaphysische wird entscheidend, während er mit der Psychologie wenig anzufangen weiß. Er ist eben Kantischer Formdenker. Der Begriff des Anschaulich-Individuellen in aller Historie beruht demgemäß auf einem Erleben individueller Wirklichkeit, die wohl in Kategorien gefaßt, aber aus diesen Kategorien selbst nicht erst erzeugt wird. Und ein Gleiches ist dann doch auch von den Kategorien derNatur schwer fernzuhalten. Vor allem bedeutet das absolut geltende Wertsystem in seiner Verwirklichung trotz aller ursprünglichen Scheidung denn doch eine derartig enge Verbindung von Sein und Wert, ein eigentliches Wachstum der Geisteswelt, daß hier von einer bloßen Beziehung kausaler Prozesse auf Wertideen gar nicht mehr die Rede sein kann. Nicht ohne Grund wiederholt Windelband mehrfach Hegels Wort, daß die werdenden endlichen Geister die Wohn- und Wirkungsstätte des unendlichen Geistes seien. So kann Windelband sich auch als Genosse des Kampfes um einen geistigen Lebensinhalt fühlen, den Eucken »mit edler Leidenschaft« kämpfe, wenn er selbst freilich auch an dieser Leidenschaft nicht allzuviel Anteil hat und von dem realen Kampf zwischen Körper- und Seelennatur einerseits und aufsteigendem Geistesleben anderseits gerne in die Distanz transzendentaler Betrachtung »als ob« zurücktritt. Es ist eben nicht möglich, die Besonderheit des historischen Lebens gegen den Naturbegriff, die Lebendigkeit der Gestalt gegen die Abstraktheit der Gesetze, die Wertbezogenheit geschichtlichen Lebens gegen die wertfreie Abstraktion der Naturgesetze durchzusetzen, ohne in der Geschichte etwas von der absoluten Bewegung des Lebens selbst zu ergreifen und zu bejahen. Man mag mit noch so viel Recht die kategoriale Formung, Verdichtung, Konstruktion der wissenschaftlich darstellbaren historischen Gegenstände betonen, wie dies Windelband gegen-

über Diltheys bloßem Erleben und Verstehen tut, aber es bleibt doch in menschlich-wissenschaftlichen Begriffen das eigene, erlebte und aus der absoluten Wirklichkeit stammende Leben. Das wahre Problem sitzt unverkennbar in der Vereinigung dieser beiden Gesichtspunkte, einer Vereinigung, die Windelbands transzendentale Grundstellung dann doch wieder nicht gestattete oder doch, sobald sie vollzogen war, widerrief [298]).

Geht man tiefer in die Einzelheiten, so wird man sagen dürfen, daß der Kritizismus bei Windelband nicht bloß stark verändert, sondern in wesentlichen Punkten geradezu aufgelöst ist. Der Grundgedanke Kants, daß die transzendentale Apperzeption als Ausdruck der Einheit des Bewußtseins die lückenlose Notwendigkeit und kausalmonistische Geschlossenheit der Erfahrungserkenntnis verlange, und daß daher die Kritik die Möglichkeit oder die Voraussetzungen einer derartigen »wissenschaftlich verstandenen Erfahrung« zu erweisen habe, womit diese letztere in Natur- und Seelenleben zu einem strengen raumzeitlichen Kausalzusammenhange wird: dieser Grundgedanke ist aufgehoben. Es bleibt nur der andere von der absoluten rationalen Geforderthеit der Ideen oder Werte, den daher auch Windelband für den eigentlichen Hauptgedanken erklärt, im Sinne Lotzes zum System der Werte macht und mit diesem primär auf die historische Welt bezieht. Dabei ist zu bedenken, daß Lotze selbst hierbei von der Nachwirkung der historischen Schule und von dem Vorbild Hegels geleitet war, wie die Schlußworte seiner Logik deutlich sagen. Damit wird dann aber das schon bei Kant recht schwierige Verhältnis der teleologischen Ideen und der schaffenden Freiheit zu den rein kausal verstandenen Raum- und Zeitdingen noch schwieriger, ja die letztere Lehre in ihrer Kantischen Form überhaupt unhaltbar. Das Apriori wird nicht mehr aus der Apperzeption abgeleitet und an seinem traditionell-logischen Bestande veranschaulicht wie bei Kant, sondern aus den vorliegenden Fachleistungen der Wissenschaft abgeleitet,

---

[298]) S. Präludien II, Ueber gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie (urspr. 1897) S. 1 ff.; Erneuerung des Hegelianismus, ebd. I, 290 ff., sowie bes. »Nach 100 Jahren« I, 147 ff. Die Beziehung auf Lotze trat im mündlichen Verkehr sehr stark hervor, sie ist auch in den prinzipiellen Essays entscheidend I, 284, 162, 155; die Beziehung auf Eucken I, 165, die »Wohnstätte usw.« I, 283 u. 287.

unter denen die Naturwissenschaften bei dem gemeinsamen Ursprung der modernen Philosophie und der modernen Naturwissenschaften aus der Mathematik verhältnismäßig leicht dem Verfahren Kants sich fügten, während die in einem ganz andern philosophischen Klima gewachsenen Geschichtswissenschaften — wenigstens in der von Lotze, Dilthey und Windelband vorausgesetzten Gestalt der deutschen historischen Schule — sehr viel schwerer zu einem einhelligen Apriori kommen und ganz unkantische Begriffe wie den der Individualität und Struktur mit sich bringen. Sobald man aber derart verfährt, bei den Naturwissenschaften auf ihre konstruktiven Einheitsbegriffe Rücksicht nimmt und daneben die ganz anders gefügte Historie stellt, kommt der ganze streng einheitliche, aus der transzendentalen Deduktion entwickelte Kantische Begriff des Apriori ins Wanken. Er wird entweder zu einer Reihe von verschiedenen Hypothesen und Formvoraussetzungen, die erst durch ihre Fruchtbarkeit gerechtfertigt werden müssen, wie das bei Simmel der Fall ist, oder er fordert als seine eigene Voraussetzung erst eine phänomenologische Analyse der Gebilde des wissenschaftlichen Instinktes und der unwillkürlichen Schau, wie das Husserl als vorbereitende Aufgabe vor jede Transzendentallogik stellt. Und noch mehr als das Apriori wird der bei Kant mit ihm unlösbar verschwisterte Phänomenalismus der äußeren und vor allem inneren Erfahrung mit alledem erschüttert. Wie es zu den undiskutabeln Voraussetzungen der empirischen Historie gehört, daß sie in der Bewegung des historischen Lebens und in den Entwicklungen der geistigen Gehalte etwas vom Absolut-Wirklichen ergreift, so kann in Windelbands Theorie die Kantische Verkoppelung von Raum und Zeit und die einfache Phänomenalität der historischen Zeit nicht aufrecht erhalten werden. Er hat demgemäß beides ausdrücklich preisgegeben und die Frage nach der Möglichkeit gleichzeitigen Bestehens menschlich-subjektiver Denkformen und absoluter Realität im selben Erkenntnisakt geradezu schließlich mit dem Hinweis auf die Identitätslehre beantwortet. In diesem Sinne spricht er schließlich sogar von einer »Metaphysik des Geistes«, die jeder Erkenntnis der historischen Entwicklung zugrunde liege. Damit ist ein — allerdings sehr wenig verdeutlichter — Anschluß an Leibniz, an Schelling, Fichte und Hegel, schließlich an Lotze mit vollem

Bewußtsein ausgesprochen, aber auch — gerade um der Historie willen — der Kantianismus grundsätzlich überschritten. Und erst durch diese entscheidenden Auflösungen im einzelnen wird die Zusammenfassung von Sein und Wert, von Gegebenem und Aufgegebenem, von Idee und Wachstum möglich, durch welche die Umwandlung des bloß erkenntnistheoretischen Kritizismus in eine inhaltliche Kulturphilosophie bei ihm charakterisiert ist[299]).

Um so brennender wird die Frage nach dem methodischen Charakter und den sachlichen Ergebnissen des unter diesen Umständen zustande kommenden Entwicklungsbegriffes. Hier wird man nun aber in der Hauptsache schwer enttäuscht. Grundsätzlich gibt auch Windelband nichts anderes als den bekannten neukantischen Entwicklungsbegriff, die Kombination von Kausalität und Idee oder, in seiner Sprache, absoluten Werten, d. h. die Beurteilung der in der Zeit ablaufenden Kausalitätsreihen

---

[299]) Die Erschütterung des Kantischen Apriori tritt nicht so deutlich hervor, wie sie müßte. Immerhin ist die Rektoratsrede, die durch den Aufsatz »Logik« in der Kuno-Fischer-Festschrift² 1907 wesentlich erläutert wird, nicht aus dem Kantischen transzendentalen Apriorismus, sondern aus der allgemeinen Logik entwickelt und ist der Begriff eines »selektiven«, durch den »jeweils vorschwebenden Erkenntniszweck bestimmten« Apriori eine völlige Verlassung des Kantischen Apriori. Auch die Gewinnung des Apriori statt aus der Analyse des Selbstbewußtseins aus den historisch entfalteten Wissenschaften ist eine solche und als solche erkannt, Präl. I, 281—284. — Dazu kommt, daß mit dem Wandel der wissenschaftlich-methodologischen Begriffe auch eine Veränderlichkeit des Apriori zugegeben wird, Präl. II, 252; I, 155. Unerschüttert bleibt im Grunde nur der rationale Aprioricharakter der W e r t e: »Die ethische Seite des Kritizismus ist nur vom Apriorismus aus möglich«, Festschrift 202. — Präziser ist die Auflösung des Phänomenalismus und der Kantischen Raum-Zeit-Lehre formuliert, Präl. I, 163 und vor allem die Heidelb.-Akad.-Rede »Ueber Sinn und Wert des Phänomenalismus« 1907, bes. 23—26; hier ist der Einfluß Bergsons unverkennbar. Auch die »Einleitung in die Philosophie« 1914 zieht Sein und Erkennen, Leben und Kategorien in die Identität schließlich zusammen und läßt als Kantischen Grundgedanken nur die Spannung zwischen Sein und Sollen, Gegebenem und Kulturschöpfung übrig, zu welch letzterer auch die Naturwissenschaften als Versuch der geistigen und technischen Naturbeherrschung gehören. — Wie schwankend hier aber alles ist, sieht man aus der Behandlung der Individualität. Sie ist einmal Präl. I, 159 positivistisch-phänomenalistisch »einmaliger, individueller Verknüpfungspunkt der generellen Normbegriffe«, dann Ding an sich I, 263 ff. und metaphysisch-romantisch verstanden.

und der in ihnen entstehenden Sinngebilde an einem Wertsystem menschheitlicher Normalvernunft, eine Auffassung des psychologischen Kausalprozesses, als ob er dem allgemeinen, apriorisch feststehenden Menschheitszwecke diene. »Die Menschheit schafft sich aus den über den Planeten zerstreuten Völkern und Rassen selbst als selbstbewußte Einheit. Das ist ihre Geschichte.« Damit läuft der Entwickelungsbegriff sofort in alte Universalgeschichte des Menschheitsfortschritts hinüber. Unter den drei Kulturgruppen, der zentralamerikanischen, ostasiatischen und mittelmeerischen, sei die dritte, die ihrerseits das semitische und arische Moment verbunden, im Griechentum die Grundlagen der Wissenschaft und im Römertum die des Staates geschaffen hat, der wertvollste und entscheidende Kristallisationspunkt in der Vereinheitlichung des Menschengeschlechtes. Sie sei heute schon zur atlantischen Gesamtkultur der Zukunft fortgeschritten und habe zur Tatsache der Vereinheitlichung auch das Bewußtsein der Einheit als Aufgabe hinzugefügt. Der Entwicklungsbegriff ist also auch hier nur aufs Ganze der Menschheit bezogen, rein teleologisch genommen und durch die Beziehung des realen Geschehens auf apriorische Werte gebildet [300]). Die Beziehung auf die empirische Historie selbst und die zu verknüpfenden Einzelkreise der Entwicklung ist sehr dürftig. Vor allem ein logisches Problem des Flusses und Werdens selbst, der Erfassung des Rhythmus auch in den kleineren, in sich zusammenhängenden Strecken, der nachzeichnenden Konstruktion der »Struktur«, des Fortschrittes von da zum Ganzen, also das eigentliche Problem der Historie, besteht hier nicht. Aber mit der Sorglosigkeit, die alle die hier genannten, doch recht bedeutenden Denker an diesem Punkte charakterisiert, bindet sich

[300]) Noch ganz zuletzt in den Nachlaß-Vorlesungen »Geschichtsphilosophie« 1916 und der Einleitung S. 347—356. Die Strenge des Kausalitätsbegriffes, des Geschehens in der Zeit nach allgemeiner Regel hat er dabei stets aufs schärfste betont und sich stets von neuem Mühe gegeben, das Zusammensein des kausalen psychologisch-genetischen Prozesses mit der Ausballotierung« der den Normen und Werten entsprechenden Vorgänge zu vereinigen s. z. B. »Normen und Naturgesetze« in Präl. I. Doch hat er später dem Begriffe der Schöpfung, der Setzung des Neuen, der Individualkausalität größere Bedeutung eingeräumt. Ich habe darüber viel mündlich mit ihm diskutiert; er war den Einwänden sehr zugänglich, fürchtete aber davon die Auflösung aller Wissenschaft. An eine »Metalogik« wollte er nicht heran.

Windelband in seiner praktisch-historischen Arbeit durchaus nicht an diese leblos abstrakten Begriffe. In seiner Geschichte der Philosophie spricht er, die Menschheit vergessend, lediglich von Europa, bezeichnet er als die Aufgabe die Auffindung eines immanenten Werdetriebes der Probleme selbst und des organischen Zusammenhangs der Philosophie mit dem Geiste der Zeitalter, wobei die Abhängigkeit dieses immanenten Entwicklungstriebes von rein tatsächlichen kulturellen und soziologischen Lagen sowie von individuellen Besonderheiten ihrer Träger fein gegen die Grundrichtung abgewogen werden [301]). Also lauter Begriffe, die mit jenen kahlen Formulierungen seiner allgemeinen Wert- und Geschichtsphilosophie nicht entfernt gedeckt sind. Damit kommt es dann auch zu ganz anderen Fassungen des europäisch-universalhistorischen Prozesses, als die vorhin wiedergegebene ist: die Griechen, in Plato vertreten, sind die Lebendigkeit und Jugendfrische der Kultur, während die Moderne, in Kant vertreten, die Altersreife und Altersdifferenzierung, das Ueberwiegen der Kritik über die Produktion bedeutet. Den bevorstehenden sozialen Revolutionen und der Amerikanisierung sieht er geradezu, wie Jakob Burckhardt, lediglich mit Grauen entgegen als einem Zusammensturz der ganzen Kultur. Der Wahnsinn Hölderlins wird ihm das Symbol des Schicksals des modernen Menschen, der scheitert an dem Widerspruch des antiken Ideals geschlossener vollmenschlicher Kultur und des modernen arbeitsteiligen Fachmenschentums und übermäßig ausgebreiteten intellektuellen Wissens: also die Tragödie der Kultur [302]). Anderseits, wo er sich die freilich sehr naheliegende Frage stellt, wie so grundsätzlich individuelle Lebensgebilde auf rein rationale und allgemeingültig-formale Vernunftwerte überhaupt bezogen werden können, da verweist er auf Schleiermachers Ethik mit ihrer Konstruktion der Individualisierungen der Vernunft in Kulturtendenzen und entsprechenden Gemeinschaften oder auf Hegel, dessen Weltgeist in Wahrheit »der historische Menschengeist in der Entwicklung seiner inneren Wertbestimmungen« sei. Oder er erklärt gelegentlich seinen Anschluß an Fichtes die Dialektik vorausnehmende Konstruktion der inneren

[301]) In dem Bericht über die Gesch. d. Philos., Fischer-Festschrift und Lehrbuch S. 11 f.

[302]) S. Präl. I, 145, 253 f., Einleitung 356.

Bewegungen des Geistes durch die Stufen der Indifferenz, der Entzweiung und der organischen zur Nation ausgebildeten Vollpersönlichkeit hindurch [303]). Alles lauter rein metaphysische Begriffe, die methodisch-logisch dem Transzendentalismus, inhaltlich-sachlich dem Kantischen Vernunftideal total widersprechen, und die doch auch mit keinerlei Strenge und Genauigkeit auf die Arbeit der Fachhistorie bezogen sind. Das Problem der historischen Logik ist bei ihm nur von der Konstituierung des Gegenstandes aus wirklich angegriffen. Der Entwicklungsbegriff dagegen geht in Allgemeinheiten, Widersprüchen und Unsicherheiten völlig zugrunde. Und doch kommt man erst bei dem Fortschritt von dem ersten Problem zum zweiten an das schlagende Herz der Historie heran, das er aus der Fachleistung der Historie herausfühlen wollte.

Starke Verbreitung und Wirkung hat diese von Windelband doch nur skizzierte Geschichtstheorie erst durch Heinrich Rickert erlangt, der erst jetzt in diesem Zusammenhang ganz verstanden werden kann. Da zeigt sich denn sofort, daß Windelbands Lehre unter den Händen dieses scharfsinnigsten, einseitigsten und intolerantesten Systematikers alle ihre Akzente verschoben hat. Ihre Widersprüche sind getilgt, ihre anregungsreiche Breite ist in schroffste Enge zusammengezogen, vor allem ihr Geist selber total verändert. Kam Windelband von Lotze und durch Kuno Fischers Vermittlung von Hegel her, so kam Rickert von Mach und Avenarius her und hat niemals den Drang zu eigener historischer Darstellung und Forschung empfunden. Was er empfunden hat, und zwar mit steigendem Entsetzen, das war vielmehr der moderne Kausalitätsmonismus und der völlige Relativismus eines durchgängigen Funktionalzusammenhanges der dem Bewußtsein gegebenen physischen und psychischen Erscheinungen, der grenzenlose „Herakliteische Fluß" der bewußtseinsimmanenten Erfahrung. Naturwissenschaften, Biologie, Psychologie, Geschichte schienen ihm alle auf diesem gleichen uferlosen und ziellosen Fluß zu treiben. Demgegenüber bedurfte er eines „Parmenideischen Prinzips" der ewigen Vernunftwahrheit, und darin scheint ihm das eigentliche Hauptproblem der Philosophie heute wie einst zu liegen. Er begann also, wie Dilthey, mit dem äußersten, an Hume und Mill ge-

[303]) Präl. I, 159, 268.

mahnenden und durch die modernen Radikal-Empiristen gesteigerten Positivismus. Was er ihm entgegensetzte, das war aber nicht wie bei Dilthey die liebevolle Versenkung in die Bewegung des Lebens selbst, sondern grundlegend die Kantische Wertlehre in ihrem Windelbandschen Verständnis, der scharfe Gegensatz von Seinserkenntnis und Wertgeltungslehre und die Entfaltung der letzteren zu einem komplizierten System der rein aus dem formalen Wesen der Vernunft entfalteten Werte. Das letztere stammt bei ihm eben deshalb nicht, wie im Grunde doch bei Windelband, aus der Geschichte, sondern aus inneren formalen Spannungen der Vernunft selbst und mißt vielmehr seinerseits erst die Geschichte und den Kulturprozeß an seinen rein formalen, aber auch absoluten und zeitlosen Maßstäben. Das ist der Parmenideische Punkt seines Systems und ersetzt alle Metaphysik, die außerdem mit rücksichtsloser Energie aus dem ganzen System vertrieben wird. Er nähert sich darin wieder dem alten Kant und den Marburgern, deduziert aber mit Windelband das Ganze aus dem Wertsystem, um statt der frei in sich selber schwebenden Kantischen Analyse einen festen, wenn auch nur formalen Ausgangspunkt zu haben. Die Brücke von diesem System rationaler Wertgeltungen zu dem relativistischen Getriebe der Seins- oder Erlebniswirklichkeit wird dadurch geschlagen, daß unter diesen Werten der Vernunft auch der Erkenntniswert enthalten ist und dazu verpflichtet, die instinktiv in der Verarbeitung und Ordnung der Erlebniswelt betätigten apriorischen Formelemente zu einer Systematik der Erkenntnis des Seienden auszubauen. Dieses System macht apriorisch zunächst die allgemeine Voraussetzung der kausalmonistischen Verknüpftheit der Wirklichkeit und erteilt dann insbesondere den weiter diese Wirklichkeit formenden methodologischen Erkenntnisprinzipien den Charakter der Objektivität durch ihre Beziehung auf besondere gesollte Erkenntniswerte. Damit ist gerade aus der Daseinserkenntnis selbst das Sollen oder der verpflichtende Wert deduziert und kann von hier aus Sollen und Wert zum System der Werte entwickelt werden [304]). Wendet

[304]) Diesen Gedanken hat dann Münsterberg in seiner »Philosophie der Werte« breit ausgeführt. Auf darstellende und entwickelnde Historie verzichtet er freilich ganz. Es gibt für ihn nur praktische Willensstellungen zur Historie. Aber diese sind dann nicht bloß persönliche Attitüden, sondern ein Leben in der Notwendigkeit der Vernunft und ihren 24 Werten.

man sich von da aus zurück zu den Seinswissenschaften, so zerfallen diese nach der allgemeinen Grundspaltung der Logik in individualisierendes und generalisierendes Denken auch ihrerseits in zwei methodisch getrennte, aber jederzeit parallele Hauptgebiete. So kommt es zu der wichtigen Spaltung zwischen der naturwissenschaftlich-gesetzlichen und der historisch-individualisierenden Methode, durch welche beide die vorgefundene, im allgemeinsten Sinne kausalmonistisch zu verstehende Erlebniswirklichkeit dem jeweiligen Erkenntniszweck entsprechend umgeformt und das irrationale heterogene Kontinuum der Erfahrung verbegrifflicht, gesondert, gespalten und jeweils eigentümlich zu Natur- oder Kulturwissenschaft geformt wird. An diesem Punkte kann die ganze Windelbandsche Lehre von dem Unterschiede des naturwissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Erkennens aufgenommen werden. Es wird nur der bei Windelband belassene Rest von Anschaulichkeit der Geschichte getilgt und auch von den Erkenntnissen der Geschichtswissenschaften scharf gesagt, daß sie nicht ein Sein, sondern lediglich geltende Begriffe aussagen; und es wird die letzte Objektivität dieser Begriffe ganz ausschließlich erst begründet auf ihre Beziehung zu jenem System geltender Werte, nicht auf ihr wie immer verkürzendes und umbildendes Nachzeichnungsverhältnis zum realen Leben. Es ist eine seltsame, aber äußerst scharfsinnige Mischung von absolutem Rationalismus formaler Wertgeltungen, radikalem Positivismus der Erlebniswirklichkeit, pragmatistisch und pluralistisch umgebogener Transzendentallogik und grundsätzlich vorausgesetztem Kausalitätsmonismus [305]), begründet auf die Lehre von der Immanenz der Erfahrung in einem völlig abstrakten, gleichfalls nur geltenden Bewußtseinssubjekt. Daß die Psychologie in einem solchen System keine Rolle spielen

[305]) Vgl. zum Ganzen oben S. 150 ff. sowie Rickerts Aufsätze im Logos IV 1913, Vom System der Werte (Rickert betrachtet diesen Aufsatz als zentral und zitiert ihn häufig an entscheidender Stelle), ferner die Kritik an Jaspers IX, 1920, Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte; ganz zuletzt sein System der Philosophie 1921. Ich komme im Schlußabschnitt noch einmal darauf zurück. In der neuesten Auflage der »Grenzen« hat er die fundamentale Bedeutung der Erkenntnis des Fremdseelischen anerkannt und in seinem Apriorismus der »Gegenstandserzeugung durch Denken« aufgenommen.

darf, ist selbstverständlich; sie würde, vor allem im Sinne Diltheys als verstehende Psychologie genommen, in Metaphysik und Intuition zurückschleudern und die formallogische Orientierung verwirren. Sie ist daher rein und restlos den Naturwissenschaften zu übergeben.

In diesen allgemeinen Rahmen ist also die Windelbandsche Geschichtstheorie eingespannt. Sie konnte hier wohl ihren Platz finden und breit und scharfsinnig ausgesponnen, ja durch weitere Gedanken bereichert werden, wie es die starke Betonung der relativ nomothetischen und relativ-idiographischen Begriffe, d. h. der ganzen Schicht historischer, aus der Vergleichung gefundener Allgemeinbegriffe unzweifelhaft ist. Auch die Betonung der besonderen Art der historischen Kausalität als einer nicht allgemeine Gesetze befolgenden, sondern im Einzelfall einmalige Wirkungen setzenden „Individualkausalität" ist von großer Bedeutung; damit wird das „Neue" und „Schöpferische" in der Historie möglich, wenn man auch finden mag, daß eine solche Individualkausalität in Wahrheit den ganzen rationalistischen Rahmen sprengt [306]). Aber darauf kommt es hier nicht an. Entscheidend ist vielmehr die Verkoppelung der Windelbandschen Geschichtslogik mit einer absolut rationalen Geschichtsphilosophie der objektiven Wertgeltung, wobei die letztere die erstere bedeutend überschattet. Aber sie wird nicht nur überschattet,

[306]) Ueber diese vor allem der Aufsatz in der Sigwart-Festschrift über den psychophysischen Parallelismus, eine sehr wichtige Studie. Nähere Ausführung bei seinem Schüler Sergius Hessen, »Individualkausalität«. Die Bedenken Windelbands dagegen Präl. II, 91 f. — Die Schrift von Hessen sei wie sehr oft Schülerschriften, äußerst lehrreich für den Sinn der Lehre des Meisters. Hier wird Rickerts Lehre der Cohens als »transzendentaler Empirismus« dem »transzendentalen Rationalismus« gegenübergestellt; der erstere sei eine »Transponierung des modernen empiristischen Gedankens ins Transzendentale«, S. 8 u. 97. Ueber die notwendige relative Sterilität des grundsätzlich antimetaphysischen Denkens S. 83. Am Schluß heißt es dann S. 151: »Der positivistische Zug vermag also die Ungeheuer des Erlebnisses, der Intuition, der unmittelbaren Anschauung nicht zu überwinden. Er kann sie wohl aus dem Reiche der Wissenschaft verbannen. Desto mächtiger aber versammeln sie sich an ihrer Grenze!« S. »Indiv.-Kaus., Studien zum transzendentalen Empirismus« 1909, Beiheft der Kant-Studien Nr. 15. Uebrigens sucht Hessen Rickerts Individualkausalität doch wieder auf die allgemeingesetzliche zu reduzieren.

sondern in ihrem eigentlich historischen Gehalte stark verkürzt. Rickert tadelt bei Windelband, daß er von Naturgesetzen und Geschichtsgestalten rede, also der Anschauung immer noch einen viel zu breiten Raum einräume; an Stelle der Gestalten müßten wirkliche, rein logisch auflösbare Begriffe, wenn auch andere als die der Naturwissenschaften treten. Er tadelt ferner, daß Windelband dem bloßen historischen Sinn sich zu sehr hingegeben, das Sein, soweit es uns historisch oder kulturwissenschaftlich interessiert, nicht völlig in Werte aufgelöst habe und damit schließlich in der Historie ein Ineinander von Sein und Wert, ein lediglich anschaubares Wachstum, zurückbehalten habe, das notwendig in die verpönte Metaphysik zurückführen müsse und bei Windelband tatsächlich dahin geführt habe. An Stelle der Metaphysik habe lediglich die Lehre von den Werten und den Wertbeziehungen des Seins zu treten. Er tadelt vor allem das Uebergewicht des rein historischen Interesses über das Systematische, das Windelband unfähig gemacht habe, den Herakliteischen Fluß ganz zu überwinden und die festen Parmenideischen Positionen der reinen Wertgeltungslehre zu gewinnen. Das ist deutlich genug. Es zeigt, daß gerade für den hier gesuchten Begriff der Entwicklung bei Rickert grundsätzlich nichts zu holen ist, also noch sehr viel weniger als bei Windelband selbst. Er erkennt das in ihm liegende Problem überhaupt nicht an. Auf die Beziehung der historischen Totalitäten auf das absolute Wertsystem und damit auf feste kritische Position gegenüber dem Erfahrungsstrom kommt es an, nicht auf nachfühlendes Verstehen desselben: »Das heterogene Kontinuum des Erfahrungsstromes verdient keine Schonung!« Hier gibt es nichts als strengen Aufweis der in der Zeit verlaufenden Kausalitätsreihen, aus deren Mischung und Verflechtung die historischen Sinngebilde erwachsen, und die Messung des jeweils tatsächlich vorliegenden und von den historischen Epochen und Individuen geglaubten Sinnes am sein-sollenden oder geltenden des absoluten Wertsystems. Jeder Versuch, Sein und Wert, Wachstum und Sinnverwirklichung zusammenzuschauen, führe zu den völlig unwissenschaftlichen intuitiven Methoden und zu der Verschmelzung beider in dem dunklen und verworrenen Begriff des Lebens, das Sein und Wert verschlingt und statt einer deutlichen Sonderung von Tatsachen und Soll-Idealen beide zusammen in der

animalischen Lebensbewegung untergehen läßt. Der Begriff des Lebens ist ihm lediglich schlechte, jene Unterschiede verwischende Metaphysik und seit Hegel ein unerträglicher Modebegriff, der neuerdings wieder der allein klaren und wissenschaftsgemäßen Wertgeltungslehre von Dilettanten entgegengestellt werde. »In dem Lebenssumpf der Modephilosophie gibt es oft nur noch Froschperspektiven.« Mit dem Lebensbegriff, mit der Metaphysik und der Psychologie ist eben auch der Entwicklungsbegriff beseitigt. Kein Wunder, daß mit dem Entwicklungsbegriff auch jede Andeutung seines naturgemäßen Ergebnisses, jedes Bild vom universalgeschichtlichen Prozeß abwesend ist. Es gibt ein universales Wertsystem, aber keine Universalgeschichte. An Stelle der letzteren steht das heterogene Kontinuum der Kumulationen und Komplexionen, die man lediglich logisch mit dem Individualitätsbegriff faßt, wobei der Zusammenhang der jeweiligen Individualtotalität mit dem doch auf sie zu beziehenden Wertsystem ein dunkler bleibt, bald Goethisch-Romantisch, bald positivistisch, bald werthaft-neukantisch. Es gibt eben keine Metaphysik. An Stelle von alledem tritt die »unwirkliche«, aber geltende Notwendigkeit des Wertsystems. Alle Wissenschaft und Objektivität liegt in der apriorischen Form und die einzigen apriorischen Formen sind der Kausalitäts-, der Individualitäts- und der Wertbegriff, die beiden ersteren das Sein, der letztere das Sollen hervorbringend [307]).

[307]) Man sehe hierzu besonders den Nachruf »Wilh. Windelband«, Tübingen 1915, und die Kritik über Jaspers, Logos IX, S. 33, 24. Vom historischen Verstehen heißt es dort S. 38: »Kann man Wirkliches überhaupt ‚verstehen', falls Verstehen in Gegensatz gebracht wird zum Erklären? Verstehen wir nicht vielmehr nur unwirkliche Gebilde des Wertes und des Sinnes.« Das sagt alles: an ein Verstehen und Nachfühlen des Wachstums darf gar nicht gedacht werden. Oder über die Entwicklung heißt es Logos IV, 299: »Durch den Entwicklungsgedanken scheint alles unsicher und schwankend zu werden. Und doch hat seine Anwendung eine unverrückbare Grenze, wenn wir daran denken, daß alles sich entwickeln kann außer der Entwicklung selbst. Was als Voraussetzung jeder Entwicklung zu gelten hat, ist der Entwicklung entzogen und zeigt daher auch einen übergeschichtlichen Charakter.« Das ist natürlich das Wertsystem. Gegen alle Theorien der Entwicklung, die Wert und Sein zusammenziehen und das Wachstum dieses Ineinander anschauen oder nachkonstruieren, wendet er sich in seinem neuesten, schneidenden Buche »Die Philosophie des Lebens, Darstellung und

Bei den Historikern hat Rickert viel Glück gehabt. Er konnte sie nicht positiv beeinflussen, indem er ja nur ihr tatsächliches Verfahren logisch zu redigieren schien, obwohl diese Leistung mehr den Windelbandschen Elementen seiner Lehre, als deren spezifisch Rickertschen entspricht. In bezug auf die Erzeugung des »historischen Gegenstandes« hat er das auch musterhaft getan, wenn man von der allzugründlichen Austilgung der Anschauung absieht. Allein das letztere kümmerte, weil praktisch unmöglich, die Historiker wenig, ebensowenig wie seine Unfruchtbarkeit in bezug auf den Entwicklungsbegriff und sein für den Historiker ganz fernliegendes Wertsystem. Hier hatten und haben sie ihre angestammten Methoden und ihr übereinkömmliches Wertsystem auch ohne ihn. Freilich haben viele mit richtigem Instinkt, wenn auch unzweifelhaftem Mißverständnis des Gedankens der Sinntotalitäten, in dem Ganzen eine gerade eben nicht historische Teleologie gewittert. Die lautesten Bewunderer haben vermutlich das Ganze überhaupt nur als Bundesgenossen in ihren Verlegenheiten gegenüber Lamprecht und der Soziologie empfunden und die weiteren Zusammenhänge überhaupt nicht verstanden oder beachtet.

Die dritte Hauptfigur der Schule ist Max Weber, einer der mächtigsten deutschen Menschen und der umfassendsten, zugleich methodisch strengsten Gelehrten des Zeitalters. Durch die Begriffsschärfe und Institutionenkunde der Jurisprudenz, dann durch den praktischen Realismus und die Weltweite der Sozialökonomie hindurchgegangen, wurde er schließlich zum Philosophen, und zwar zum Geschichts- und Kulturphilosophen. Als solcher nahm er vor allem das Marxistische Problem auf, um es um- und fortzubilden. Er sah darin frühzeitig eine der Grundlagen der Kultur- und Geschichtsbetrachtung. Aber wie jene Theorie bei Marx ihre grimassenhafte Härte einer bestimmten Philosophie, der Feuerbachschen Umstülpung Hegels, verdankte, so ging Webers Um- und Fortbildung auch ihrerseits auf die philosophischen Grundlagen aus. Diese gewann er in einem

---

Kritik der Modeströmungen unserer Zeit« 1920. Trotz alledem prophezeit hier Rickert die Erneuerung Hegels, woran ich meinerseits nicht glaube, so sehr ich den Tiefsinn der Dialektik zu schätzen weiß und hier in seiner ganzen Tragweite aufgedeckt zu haben meine. Hegel stellt in Wahrheit damit das Problem der Metalogik, löst es aber noch zu monistisch und rationalistisch.

engen Anschluß an den Neukantianismus und vor allem an die Rickertsche Geschichtslogik, womit der Marxistische Zwang des Materialismus beseitigt und die »materialistische« Methode rein zu dem Problem des Verhältnisses zwischen dem dominierenden ökonomisch-soziologischen und den übrigen Elementen der Kultur wurde. Was er dabei von Rickert außer der allgemeinen erkenntnistheoretischen Grundlage übernahm, war freilich lediglich die geschichtslogische Theorie von der Konstituierung des historischen Gegenstandes, während er dessen eigentliche Geschichtsphilosophie, die Erteilung der Objektivität durch Beziehung auf das geltende System absoluter Werte, rundweg ablehnte. Er sah darin mit Recht eine Verkoppelung zweier ganz verschiedener Aufgaben und glaubte die Objektivität völlig, ja allein gewahrt durch die unbefangene Analyse der jeweiligen Sinngehalte und durch die Strenge der Kausalitätsforschung in betreff der sich zu ihnen verknüpfenden und mischenden Vorgangsreihen. Mit dieser Beschränkung hat er die Theorie aber nicht bloß übernommen, sondern weitergebildet. Er ersetzte Rickerts Lehre von der Individualkausalität, die auch ihm nicht gefiel, im Anschluß an Mill und v. Kries durch die Theorie der objektiven Möglichkeiten und adäquaten Verursachungen, d. h. der Analogieschlüsse aus sonstigen, sicher beobachteten Motivationsverhältnissen; damit wollte er der theoretisch anerkannten grundsätzlichen Lückenlosigkeit des gesetzlichen Kausalzusammenhangs aller Einzelvorgänge und der aus ihnen sich bildenden komplexen Gebilde zugleich mit der praktischen Undurchführbarkeit des Kausalitätsmonismus gerecht werden. Vor allem aber hat er die wichtige Schicht der relativ-nomothetischen und relativ-idiographischen Begriffe, also der historischen Gesetzes-, Typen-, Stufenbegriffe geklärt, indem er hierfür die Lehre von der „idealtypischen" Begriffsbildung einführte. Alle solchen komparativen Verallgemeinerungen seien keine reinen und abstrakten Gattungsbegriffe der überall vorkommenden Merkmale, sondern Bezeichnungen der allgemeinen Richtung durch den charakteristischsten, die Sache am meisten ausdrückenden, also idealen Fall. So müsse man Wirtschaftsstufen, wie Feudalismus, Handwerk oder Kapitalismus, aber auch breite Geistesmächte wie Christentum und Renaissance usw. charakterisieren, wobei der anschaulich-individuelle ideale oder auch extreme oder reine

Fall das Ganze vertreten und auf seine tausend Variations- und Verdünnungsmöglichkeiten hin abgestimmt werden müsse. Wie seine Stammwissenschaft, die Sozialökonomie, nach seiner Auffassung wesentlich mit solchen Begriffen arbeitet, so fiel diesen Begriffen schließlich sein stärkstes Interesse und seine intensivste Arbeit zu. Er untersuchte durch die ganze Weltgeschichte hin die sozialökonomischen Gebilde und ihren jeweiligen Zusammenhang mit den übrigen Kulturelementen, dabei nach allgemeinen, sorgfältig definierten Stufen und Typen strebend, aber auch innerhalb jeder Stufe die Sondergebilde zugleich individuell erfassend. Sein Hauptziel bei diesen Untersuchungen war: den Sondercharakter der abendländischen Kultur, ihrer sozialen und geistigen Probleme zu erleuchten. Er beruht ihm auf der Verbindung des griechischen Rationalismus, der ursprünglichen Siedlungsbedingungen und geographischen Verhältnisse, der freien Arbeit und des konstruktiv-organisatorischen arbeitsteiligen Geistes der abendländischen Staaten und ihrer Gesellschaft. Dabei galt es natürlich wieder, die einzelnen Glieder dieser Verbindung und ihre Zusammenschmelzung vergleichend zu erläutern und genetisch zu erklären. Er nannte dieses Verfahren Soziologie und hat durch diese Soziologie eines der gewaltigsten und lehrreichsten Bilder des universalhistorischen Bestandes geschaffen, ohne jede geschichtsphilosophische Konstruktion und Sinndeutung des Prozesses, rein als Abgrenzung und Erklärung der tatsächlichen Gebilde mit Hilfe des vergleichend-idealtypischen und individualisierend-historischen Denkens. Die Wirkung dieser Leistung wird sich erst voll entfalten, wenn der gesamte Nachlaß vorliegt. Dagegen hat er in eigentlich historischer Darstellung und Konstruktion konkreter Entwicklungszusammenhänge sich wenig betätigt. Er hat dafür nur theoretisch die Forderung der Aufsuchung strenger und reiner Kausalzusammenhänge erhoben und jede intuitive, in den inneren Gang sich einfühlende und aus Werdetrieben konstruierende Darstellung als Rückfall in Dialektik, emanatistische Logik, Romantik und historische Schule schroff abgelehnt. Praktisch durchführen konnte er freilich in seinen seltenen, aber durch prachtvolle Anschaulichkeit, Macht der Phantasie und feinfühlige Erfassung der leisesten psychologischen Bewegungen ausgezeichneten Darstellungen — sie sind abgesehen von seiner

Agrargeschichte meist eingestreut in die soziologischen Studien — diese im Grunde positivistisch-neukantische Theorie nicht. Er arbeitet dann, wie andere auch, mit anschaulichen Gesamtbildern, inneren Kontinuitäten und nur intuitiv erfaßbaren Werdezusammenhängen, denen die Individuen mit schärfster Rücksicht auf ihre Besonderheiten und ihre mitunter sehr eigenwilligen Motivationszusammenhänge doch wesentlich eingegliedert sind. Ich habe diesen Umstand bereits früher hervorgehoben.

Aber so viel ist für unser hier verfolgtes Hauptproblem aus alledem allerdings klar: für den Entwicklungsbegriff, seine besondere Logik und besondere metaphysische Tiefe hat auch er nichts übrig. Ja, er schließt ihn geradezu schroff und bewußt aus. Er beschränkt alle historische Forschung streng auf die Bildung von Kausalitätsreihen und macht hier zwischen Naturkausalität und historischer Kausalität keinen Unterschied, außer dem oben genannten, der praktischen Schwierigkeit gegenüber der enormen Verwickeltheit der Historie entspringenden. Ganz so hat auch Comte gedacht. Weber macht dem Begriff nur insoweit Zugeständnisse, als er von der Methode der »objektiven Möglichkeiten«, also im Grunde der Kausalbetrachtung, aus zugänglich ist. Danach sind Entwicklungslinien Konstruktionen der wissenschaftlichen Phantasie, die von den in einer Situation liegenden Möglichkeiten ausgehen und nach Analogie der Erfahrung oder allgemeiner Beobachtungen oder auch Gesetze die adäquate, d. h. wahrscheinlichste Verursachungsreihe aufsuchen, um diese Vermutungen dann an den Einzelheiten des wirklichen Verlaufes zu kontrollieren. Die außerhalb der derart festgestellten Wahrscheinlichkeit liegenden Ursachen und Wirkungen nenne man dann Zufälle oder Hemmungen der »Entwicklungstendenz«. Es ist das in der Tat die Aufdeckung eines der logischen Kunstgriffe, mit Hilfe deren Entwicklungslinien praktisch konstruiert werden. Aber das wirkliche Eindringen in die innere Dynamik, Spannung und Rhythmik des Geschehens, in das Ineinander von Sein und Wert und dessen Wachstum, ist damit grundsätzlich ausgeschlossen. Das führt nach Weber notwendig zu Metaphysik und Romantik, gegen die er trotz allem persönlichen ethischen Idealismus die Abneigung des Positivisten hat.

Der schärfste Ausdruck dieser Verwerfung ist die grund-

sätzliche Trennung von kausaler Gegebenheit und gesolltem Werte, die niemals im Wachstum und in der Wertverwirklichung zusammengeschaut werden dürfen, weil das letztlich immer in Hegelsche Metaphysik oder ähnliches führen würde. Hierin empfindet er wie Rickert und der ganze Neukantianismus, gibt dem aber einen schrofferen Ausdruck als irgendeiner der andern und verschmäht überdies vor allem jede wissenschaftliche Begründung der dem Gegebenen und Werdenden entgegenzuhaltenden, persönlich bejahten Werte. Er steht Hegel und der historischen Schule schärfer und klarer gegenüber als irgendeiner der bisher Genannten, selbst als Rickert, der in seiner Wertgeltungslehre wenigstens den Wahrheitsgehalt der Hegelschen Idee bewahrt zu haben glaubt. Aber er vertritt in dieser scharfen Abscheidung doch zugleich einen starken eigenen Typus historischen Denkens, äußerst exakt und universal in Vergleichung und Kausalitätsforschung und zugleich ohne jeden Historismus und Relativismus wenigstens in seinen entscheidenden persönlichen Positionen, die er mit einer durch keine Wissenschaft gehemmten Leidenschaft bejahte und zu vertreten liebte. Das gibt dann eine auch von Rickert sehr verschiedene Gesamtposition. Wertfreie, reine Kausalitätsforschung im Sinne der Windelband-Rickertschen Logik des historischen Gegenstandes und wissenschaftsfreie, von jedem Geltungsrationalismus und jeder Metaphysik, auch jeder Religion und Spekulation befreite Wertposition: das ist es, was dem klaren Denker ziemt. Im ersten strenger Rationalismus, der alle Heftigkeit persönlicher Stellungnahme und Verwertung mit eiserner Disziplin ausschaltet, im zweiten heroischer Skeptizismus, der ohne Religion und Metaphysik die persönlich bejahten Werte setzt, aus ihnen und nach ihnen die gegenwärtige Wirklichkeit gestaltet, die Charakterstärke unerschrocken betätigt, aber der wissenschaftlichen Erklärung nichts präjudiziert und mit ihr keinerlei Mischung eingeht. Aehnlich, nur weniger willensmächtig, fanden wir es bei A. Riehl und bei F. A. Lange. Die ihn leitenden außerwissenschaftlichen Werte waren der Glaube an die Menschenwürde, woraus er die Demokratie als relativ gerechteste und sittlichste Staatsordnung folgerte, und der Glaube an Deutschlands politische Zukunft und Größe. Der Versuchung, diese Werte in Entwicklungslinien hineinzudeuten, hat er in der Tat völlig widerstanden,

Wissenschaft und Ueberzeugung stets absolut getrennt. Und wenn man dem entgegnen könnte, daß ja der echte Entwicklungsbegriff als Erfühlen der inneren Werdebewegung solche Vermischung gar nicht fordere, sondern ein einheitlich intuitiver Erkenntnisakt mit spezifischem Evidenz- und Realitätsgefühl sei, wobei die persönliche Stellung immer noch eine besondere Aufgabe bleibe, so kommt darauf wieder der eigentliche und tiefste Grund der Verwerfung zutage: die Ablehnung jeder Metaphysik, die neukantische Beschränkung aller objektiven Erkenntnis auf geltende Formen.

Max Weber ist von allen Neukantianern in bezug auf die Historik am meisten zum Positivismus übergegangen, ähnlich wie Riehl in bezug auf die Naturlehre. Man wird auch in der Tat darin die konsequentere Ausfüllung des von Kant leergelassenen Platzes der Historik sehen müssen als in den Versuchen, eine solche aus seiner praktischen Philosophie hervorzuquälen und der Symmetrie halber dann gar noch auch Kants Naturlehre letztlich aus ihr herzuleiten, womit man doch schließlich immer irgendwie in den Hegelianismus hinübergerät. Allerdings hat Weber dem Positivismus energisch eine transzendentallogische und insoferne idealistische Grundlegung gegeben und die historische Welt ungleich reicher, tiefer lebendiger und beseelter gesehen. Aber er hat doch mit ihm letztlich die Soziologie als wichtigstes Mittel der historischen Erkenntnis betrachtet und mit ihm die soziologischen Gebilde wesentlich kausalgenetisch aus den gesetzlichen Verbindungen elementarer Bestandteile hergeleitet, wenn auch sein historischer Kausalitätsbegriff der objektiven Möglichkeit und sein Gesetzesbegriff des Idealtypus das eigentlich Historische dabei viel stärker zur Geltung zu bringen erlaubt und für den konkreten Gang der einzelnen geschichtlichen Verläufe selbst die Rickertsche Methode der individualisierenden Begriffsbildung anerkannt wird. Ja, er hat den Positivismus beinahe übertrumpft, indem er die der deutschen Philosophie entstammenden teleologisch-evolutionistischen Momente desselben gänzlich ausmerzte und die persönliche, stellungnehmende Wertbejahung (die von jener lediglich faktischen »Wertbeziehung« scharf zu scheiden ist) als völlig außerwissenschaftliche, praktisch dafür um so bedeutsamere Angelegenheit

völlig und ausschließend neben die kausale Wissenschaft stellte [308]).

Die Folge davon ist dann freilich, wie bereits gezeigt, daß damit auch dem Entwicklungsbegriff jeder Boden entzogen ist. Um so dringender war es dieser schroffsten Konsequenz der Transzendentallogik gegenüber wieder nötig, den Entwicklungsbegriff in seinem vollen Sinne in die Höhe zu bringen. Das ist zunächst geschehen durch einen höchst eigenwilligen, schwer einzureihenden Denker, dessen ganze persönliche Geistesart und Spürkraft gerade auf diesen Begriff instinktiv eingestellt war und der sich in den Versuchen, ihn logisch zu verarbeiten, an die südwestdeutsche Schule und den Kantianismus heranarbeitete,

[308]) Vgl. H. Z. 120, 447—449 und meine beiden Nachrufe in der Frankfurter Ztg. und in der Deutschen Allg. Ztg., sowie den von Schulze-Gävernitz Frankf. Ztg., 7. April 1920; Jaspers, Max Weber 1921. Die oben berührten Theorien der Entwicklung s. in den »Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik«, Archiv f. Soz.-Wiss. XXII, zweite Hälfte, und vor allem in einer der letzten Schriften »Wissenschaft als Beruf«, München 1919, und der neuen Einleitung zu den Religionssoziologischen Aufsätzen (Tübingen 1920), S. 1—16. Auch für ihn ist »Verstehen« kausales Erklären, und zwar nach den Grundsätzen der »objektiven Möglichkeit«, insbesondere gilt das auch vom »Verstehen« soziologischer Gebilde, die aus primären Elementen nach diesem Prinzip in ihren verschiedenen Arten müssen erklärt werden. Zwischen beiden darf keinerlei Kluft befestigt werden, wie etwa Husserls Phänomenologie will; gar alle Reden von Volksseele und ähnlichem sind pure Romantik. In dieser Hinsicht hatte Weber wirklich selbst innere Verwandtschaft mit dem spröden Individualismus des Calvinismus und mit dem Erklärungsbedürfnis des anglo-französischen Positivismus, wenn auch seine Begriffe viel feiner und phantasiereicher sind; s. vor allem den für seine ganze Soziologie wichtigen Aufsatz: Ueber einige Kategorien, Logos IV, bes. S. 261 f. — Die Scheidung solcher Kausalerkenntnis und der persönlichen Wertsetzungen bekämpft das schon erwähnte Buch v. Kahlers, vom Standpunkt der George-Schule aus. Weber verweist sehr gereizt diese Philosophie des Schauens und Erkennens in das Kino oder den Konventikel, Religions-Soz. 14. —Neuerdings liegen seine Soziologie im Grundriß der Sozialökonomik III. Abteilung vor und seine »Gesammelten Politischen Schriften« 1921. Ueber das Verhältnis von Ethik und Politik, wo Historie und Soziologie einerseits, Wertlehre andererseits zusammentreffen, hat er sich nur sehr zurückhaltend geäußert, jedenfalls die christliche Ethik verworfen. Meinecke stellt ihn mit Machiavelli zusammen, Drei Generationen HZ 125. — Ueber seine ganz positivistischen, »selbstverständlich« lediglich kausale Erklärung und Zusammensetzung erstrebenden Individualitätsbegriff s. Rel.-Soz. I 265.

um dann freilich wieder weit über sie in die eigentliche Metaphysik hinauszugehen. Aber gerade dadurch entstand ihm das Problem, wie man die Entwicklung unmittelbar erleben und doch bei jeder Darstellung sich formender und bestimmender Kategorien bedienen müsse, also genau das von Dilthey immer schärfer und quälender empfundene Problem. Dieser Denker ist Georg Simmel, und er ist demgemäß für die Historik von ganz besonderer Bedeutung.

Simmel ist aufs tiefste davon durchdrungen, daß die Eigenart jedes bedeutenden Denkers durch eine besondere, aus dem Unbewußten stammende Grundstellung zu den Dingen, durch eine persönliche »Attitüde zum Leben«, bestimmt sei. Seine Attitüde war es jedenfalls von Hause aus, alles — vom Ysop an der Wand bis zu der Zeder des Libanon: würde der Prediger Salomonis sagen — in der Entwicklung, d. h. in lebendiger, innerlich verschmolzener, kontinuierlicher Bewegung und Wechselwirkung, in einer alles durch alles bedingenden Relativität und in der Verwandlungsfähigkeit von jedem zu jedem zu sehen. Zunächst stand damit auch er unter dem Einfluß des Positivismus, suchte durch Reduktion auf kleinste Elemente und dann durch Koordination dieser die verwickelten Gebilde zu erklären und unterschied sich von ihm nur durch die völlige Unbefangenheit, indem er nicht eine, sondern tausend Entwicklungslinien in deren Reihungen nebeneinander und durcheinander aufwies. Es ist wie ein Altweibersommer, in dem zahllose vibrierende und die Beleuchtung wechselnde Fäden die ganze Luft ohne Anfang und Ende erfüllen, um sich in allen denkbaren Weisen zu kreuzen, zu mischen und zu verfilzen. Er nennt das in seinen Jugendschriften einen relativistischen Pantheismus, damit, wie Spencer, eine innere unbekannte Lebenseinheit dieser sich beständig ineinander verwandelnden Phänomene anerkennend. Aber zunächst stand ihm nicht diese Lebenseinheit im Vordergrunde, sondern deren Auflösung und Darstellung in Einzelelementen und die kausalgenetische Erklärung und Zusammensetzung alles scheinbar relativ Kohärenten und Konstanten, alles scheinbar Absoluten und Autonomen. Darwin und Herbert Spencer sind die Vorbilder solchen Denkens. Die Schulung an Bastian und den Herbartschen Völkerpsychologen gab die Richtung auf scharfe Sonderung der Einzelphänomene, zwischen

denen allein die Kausalitäten laufen. Der Einfluß der Schmollerschen Schule führte von vornherein dazu, diese genetische Erklärung vor allem auf die historische Welt anzuwenden. So »erklären« die Jugendschriften Simmels die Imperative der Moral und der Sitte, die aus den endlosen interindividuellen Beziehungen sich herauskristallisierenden soziologischen Gebilde, schließlich die menschliche Neigung und Illusion, Wert und Sein durcheinander gegenseitig zu befestigen und damit scheinbar feste Wertmaßstäbe zu fixieren, wofür ihm in beiden Fällen das Geld als charakteristischestes und tragisches Symbol gilt. Auch die erste Auflage seiner Probleme der Geschichtsphilosophie steht auf diesem Standpunkte. Ja, auch das Denken selbst ist er in dieser Zeit geneigt, als eine bloß biologisch begründete und gerechtfertigte Anpassung der Subjekte an die Umgebung und die Subjekte selbst als relative Daueranhäufungen psychischer Elemente anzusehen, wobei auch noch die Letztheit dieser Elemente eine nur vorläufige, konventionelle und nur praktisch brauchbare ist. Es ist der trostloseste Relativismus und Historismus ohne jeden Rest von Gläubigkeit an das historische Leben, lediglich ein Spiel des Intellekts, ein Strom ohne Anfang, Ende und Ufer, auf dem nicht einmal der englische Utilitarismus einen Halt gewährt. Auch der letztere sei für ein wirklich psychogenetisches Denken lediglich eine wechselnde Anpassung und vermöge die rätselhafte Neigung zur Illusion des Apriorischen und Gültigen, die die menschliche Psyche hat, sich dienstbar zu machen, aber nicht zu erklären [309]).

[309]) S. Frischeisen-Köhler, Georg Simmel, Kantstudien XXIV, 1919 Mammelet, Le rélativisme de Simmel. Die Jugendwerke sind: Ueber soziale Differenzierung 1890, woraus dann später die große »Soziologie« 1908 als Erweiterung der Beispiele soziologischer Bildungen und Gesetze hervorgegangen ist; Einleitung in die Moralwissenschaft 1892/93; Probleme der Geschichtsphilosophie 1892; Philosophie des Geldes 1900. Alle diese Werke sind im Grunde soziologisch, wie denn ein solcher evolutionistischer Positivismus und Nominalismus überhaupt nur durch die Soziologie zu relativen Konstanten kommen kann. Das zeigte ja schon der anglo-französische Positivismus, und hierin folgt ihm Simmel naturgemäß nach. Die kleine Soziologie »Grundfragen der Soziologie« 1917 (Göschen) zeigt dann den veränderten Standpunkt. Im übrigen hat er in den letzten Jahren, als ich ihn auf soziologische Fragen brachte, die Diskussion abgelehnt; diese Dinge »interessierten ihn nicht mehr«. — Die Attitüdenlehre, die vor allem seine »Grundprobleme der Philosophie«

Aus diesem radikalen Relativismus, den er freilich niemals ganz überwand, und der in seinen sophistisch-spielerischen, das Entzücken der Journalisten bildenden Essays noch lange nachspukt, führte ihn nun aber gerade die genauere Erwägung der Denkgesetze heraus, mit denen er jenen Fluß zu begreifen versuchte. Wie schon bei Kant aus dem Positivismus Humes durch die Anerkennung der apriorischen und autonomen Begriffselemente der Erfahrungswissenschaft einst die Transzendentallogik entstand, so griff auch er, auf dem Strom des jetzt biologistisch gefärbten Relativismus treibend, nach den tragenden Balken der Transzendentallogik. Er rettete sich nunmehr zu der apriorischen Autonomie und Souveränität des Denkens, die, indem sie »das Bewußtseinsbild der Natur« aus ihren Gesetzen erzeugt, die »Fesselung des Ich durch die Natur« sprengt und damit dem Ich die Festigkeit des logischen Zentrums erteilt. Das sind die Kantischen Gedanken. Er hatte sie bisher peripherisch in seinem positivistischen Evolutionismus untergebracht und psychologistisch, ja pragmatistisch gedeutet. Jetzt treten sie in das Zentrum seiner Denkweise und entfalten, wenn auch nicht ungehemmt, ihre transzendentallogische Kraft und Konsequenz. Ihnen hat er daher jetzt ein äußerst scharfsinniges und geistreiches Buch gewidmet [310]), in dem er den Begriff des Apriori, der Objektivität der Naturerkenntnis, der das Bild der Natur oder den wissenschaftlichen Gegenstand erzeugenden Anschauungen und Kategorien, eingehend untersucht, um das »zeitlos Gültige« dieser Gedanken herauszustellen. Dabei beschränkt er sich zunächst, wie Kant selbst, auf den Naturbegriff. Er

---

beherrscht, und in der sein Psychologismus und Relativismus bis zuletzt triumphiert, stammt vermutlich von Nietzsche, der sich ja seit seinem Anschluß an Positivismus und Psychologie in ähnlicher Lage befand; vgl. Nietzsche W. W., »Der Wille zur Macht«, Taschenausgabe X, S. 26, 77, 84. Uebrigens ist auch Webers wissenschaftsfreie Wertposition eine Art »Attitüdenlehre«, nur bedeutend leidenschaftlicher und willensmäßig exklusiver.

[310]) Kant, Sechzehn Vorlesungen [4] 1918, erstmals 1903. »Es gilt, die ganzen Kerngedanken, mit denen Kant ein neues Weltbild gegründet hat, in das zeitlose Inventar des philosophischen Besitzes, — und wenigstens, annäherungsweise wird ein solcher auch zeitlich bedingten Wesen erwerbbar sein (!) — einzustellen«, S. I. Das ist ein bei Simmel seltenes Bekenntnis zum Absoluten und dadurch der Wendepunkt.

kommt dabei freilich zu dem Ergebnis, daß dieses Apriori bei seiner Angewiesenheit auf den Erfahrungsstoff und dem schließlich stets positiven und vorläufigen Charakter aller sog. Naturbegriffe und Naturgesetze keine geschlossene und fertige Systematik der Natur hervorbringe, sondern nur die autonome Vernunfterzeugung immer neuer kategorialer Hypothesen bedeute, die dann durch die Fruchtbarkeit der Anwendung erst bestätigt werden müssen, und die nur in einem Prozeß unendlicher Annäherung an das wirkliche, metaphysisch begründete Ineinander von Stoff und Form begriffen seien. Apriorisch sei lediglich die Voraussetzung eines solchen Ineinander und das Streben nach einer dieses Ineinander ausdrückenden Gesetzmäßigkeit überhaupt sowie das immer neue Streben nach Gesetzesbildung; die Gesetze selbst seien vergängliche und annähernde Formulierungsversuche: eine Anschauung, die mir zutreffend erscheint. Ich habe am Schluß der ersten Kapitels ähnliche Gedanken ausgesprochen, da es mit dem strengen Kantischen Kausalitätsmonismus überhaupt keine Historie geben kann. Auch darin hat Simmel durchaus recht, wenn er die von Kant gesuchte Wissenschaft als ein sich selber tragendes System der Seinswissenschaft, vor allem der Naturwissenschaft, bezeichnet und die praktische Philosophie Kants grundsätzlich als unverbundene Lehre für sich selbst daneben stellt. Die wirkliche Verbindung müsse erst gefunden werden, da sie bei Kant nur in dem gemeinsamen Charakter der autonomen und souveränen Gesetzgebung beim transzendentallogischen und beim praktisch-ethischen Subjekt aufleuchte, aber gerade das Verhältnis dieser beiden Subjekte zueinander in völligem Dunkel lasse, ja an dem heiklen Punkt der Freiheitslehre geradezu sich in die dunkelsten Widersprüche verirre. Es seien bei Kant zwei völlig verschiedene Ich-Begriffe, ein theoretisch-logisches Ich, das in Wahrheit nur eine andere Form für die logische, alles vergesetzlichende Einheitsfunktion sei, und ein praktisch-ethisches Ich, das in Wahrheit das individualitätslose allgemeine Menschheitsideal mit dem Charakter der Freiheit oder der Fremdheit gegen jeden Kausalzusammenhang sei. Aus beiden Begriffen könne ganz unmöglich eine einheitliche Gesamtanschauung entstehen; sie seien nur formell aufeinander abgestimmt, schlössen sich aber inhaltlich aus, ganz abgesehen davon, daß die Individualitätslosigkeit

der praktisch-ethischen Vernunft mit dem wirklichen Bestand des sittlichen Lebens schlechterdings sich nicht vereinigen lasse. Auch diese Ausführungen stimmen mit den meinigen zusammen, die ich am Schlusse des zweiten Kapitels gegeben habe. Es taucht hier das Problem der Wertrelativität auf.

Auf diese wichtigen und schwierigen Fragen braucht daher hier nicht mehr weiter eingegangen werden, auch nicht darauf, daß Simmels eigene Lösung des Ichproblems in diesem Buche noch viel ungenügender ist als die Kantische und in den ihm angestammten Relativismus völlig zurückfällt, wie er denn überhaupt bezüglich des Ich-Begriffes nie über starke Schwankungen hinausgekommen ist. Entweder geht er vom Ich aus, um es sofort in einzelne psychische Erscheinungen aufzulösen und diese Erscheinungen mit allen übrigen zusammen in den grenzenlosen Fluß der Erlebniswirklichkeit aufzulösen, oder er geht von der Urtatsache dieses Flusses aus, um die psychischen Erscheinungen als dessen Bestandteile aufzuweisen, wobei sich dann der letzte Kern des Ich lediglich als logisches Subjekt und als individuelle Zentrierung seiner Erlebnisreihe heraushebt. Aber diese Substanzlosigkeit hat er mit der ganzen Moderne gemein, die von Positivismus und Psychologie herkommt und sich den Mut zu der Einsicht nicht fassen kann, daß das Ich oder die Monade in der Tat ein unbegreifliches Wunder ist, wie Gott oder die Welt selbst. Darauf wird am Schluß des Kapitels noch zurückzukommen sein. Hier ist nur die Konsequenz seiner Kantauffassung für die Historik hervorzuheben. Und diese ist zunächst der klare Ausschluß jeder Art von Historik, wie sie Kant selbst und die Neukantianer geschaffen haben, vor allem der Marburger Lösung, aber auch der Rickertschen. Von einer Beziehung kausaler Reihen auf absolut geltende formale Werte als Wesen der Geschichte kann nach ihm gar nicht die Rede sein. Soll die Historik von transzendental-logischen Voraussetzungen aus entwickelt, der positivistische Relativismus und der intuitive Realismus des unmittelbaren, reinen Erlebens auch auf diesem Gebiete durch den Rückgang auf apriorisch-logische Formung überwunden werden, so müsse diese Formung ganz neu und selbständig aufgesucht und aus der historischen Fachleistung als deren meist unbewußte und fast immer ungeordnete Voraussetzung herausdestilliert werden. Es handele sich um das

Apriori oder die Aprioris der eigentlichen Historie selbst, die nicht in Werten, sondern nur in eigentümlichen Formungen des Geschehens zu einem Bilde werdender Geschichte bestehen können, und die als völlig andersartige neben den Aprioris der Naturwissenschaft ungestört einhergehen können. Damit kommt er auf die eigentlichsten Grundbegriffe der historischen Dynamik. Das hat er von allen am klarsten gesehen.

Damit ist die Bahn erst wirklich frei gemacht, für die Historie das gleiche zu unternehmen, was Kant für die Naturwissenschaften erstrebt hat, d. h. eine dem unmittelbaren Erleben und Erinnern gegenübertretende transzendental-logische Theorie der historischen Formung aufzustellen. Das erste ist der eigentliche Stoff, das zweite die gestaltende Form, aber Stoff und Form sind in jeder historischen Gegenständlichkeit schon so unlösbar durchdrungen wie bei den Naturgegenständen. Es ist offenkundig die Vereinigung der Probleme, die Dilthey und Windelband beschäftigt haben. Das geschieht in der stark veränderten Neuauflage seiner »Probleme der Geschichtsphilosophie«, deren dritte Auflage dann höchst charakteristisch Stefan George, »dem Dichter und Freund«, gewidmet ist [311]). Jetzt heißt es gleich in der Vorrede: »Der Befreiung, die Kant vom Naturalismus gebracht hat, bedarf es auch vom Historismus«. Kant habe von den zwei Vergewaltigungen, die den modernen Menschen bedrohen: durch die Natur und die Geschichte, die eine aufgehoben. Nun bedürfe es auch noch der Befreiung von der zweiten, soferne sie die Seele zu einem bloßen Schnittpunkt

[311]) Zweite Auflage 1905, dritte 1907. Verhältnis zur Psychologie (3. Aufl.) S. 4, 90, 153; sie wird auch von Simmel mit schlagenden Gründen als Grundlage der Historik abgelehnt. Aber die Gründe sind ganz anders als bei Rickert. Nicht weil die Psychologie eine Naturwissenschaft ist, sondern weil eine verstehende Psychologie, im Sinne Diltheys, selbst schon die historischen Aprioris in sich trägt. Im übrigen bleibe es eine Eigentümlichkeit der menschlichen Historie, daß hier »Geist zum Geist spricht«. Die Theorie des Individuellen ist jetzt bei Simmel die romantisch-substanzielle, aber ohne Verfolgung dieser Substanzialität in die Metaphysik des Ich und ohne Ausgleichung mit dem sonst bei ihm herrschenden bloßen Funktionalismus. — Simmel selbst hat die skeptischen Konsequenzen wohl bemerkt, alles Folgende ist der Kampf gegen sie. Journalistisch-rücksichtslos sind sie entwickelt bei Theod. Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen 1919 unter stärkster Annäherung an Schopenhauer und Nietzsche. Doch soll dann der Geschichte als Dichtung eine erlösende Bedeutung zukommen. Das Buch hat den Strindberg-Preis.

sozialer, durch die Geschichte sich hinspinnender Fäden gemacht und ihre ganze Produktivität in eine Verwaltung der Gattungserbschaft aufgelöst habe. Wie die Befreiung der Natur gegenüber in der Einsicht liegt, daß der ganze Naturbegriff eine transzendentallogische Schöpfung des Subjektes ist und nur durch es und in ihm besteht, so sei nun auch die Befreiung vom Historismus, den Simmel wesentlich als positivistisch-darwinistisch-soziologische Genese versteht, in der analogen Befreiung des Subjektes enthalten. Der erstickende »historische Realismus« sei überwunden, sobald man weiß, in welchem Umfang und mit welcher inneren Notwendigkeit jedes Geschichtsbild ein Erzeugnis des auslesenden, gruppierenden und konstruierenden Denkens ist. Soweit es sich dabei um die menschliche Geschichte insbesondere handelt, sei freilich deren unmittelbar erlebbare und verstehbare seelische Realität der entscheidende Stoff, aber schon im Verstehen und Erleben selbst seien die historischen Kategorien wirksam wie im Anschauen der Natur die Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Keine Historie könne die Unendlichkeit und das Gewühl der wirklichen Vorgänge wiedergeben. Wie schon die einfachste Erinnerung und einfachste Bewußtwerdung des Erlebnisses sei auch sie Auslese, Verdichtung, Verkürzung, Ergänzung und Deutung. Schon überhaupt das Verstehen des fremden Subjektes selber sei ganz für sich allein ein viele apriorische Voraussetzungen einschließender Grundvorgang. Wie kann man überhaupt von einem fremden Subjekte wissen? Das ist in der Tat die Grundfrage, von deren Beantwortung aus erst das volle Wesen der Historie erleuchtet werden kann. Auch darauf werde ich am Schluß einzugehen haben, und zwar viel schärfer und zentraler, als es Simmel getan hat. Ist aber das, wie immer, gesichert, dann kommen erst die eigentlich die historische Gestaltung bewirkenden Kategorien der Auslese, der Individualität, der Totalität, der Sinnbeziehung, die alle von der logischen Aktivität und Themasetzung des Subjektes ausgehen und doch zugleich die objektivste Erfassung der hiermit zum Ganzen verwebten Kausalzusammenhänge einschließen. All das ist den Windelband-Rickertschen Sätzen sehr ähnlich, nur freier aus dem Bestand der historischen Facharbeit herausgeholt, weniger einseitig aus dem bloßen logischen Gehalt der Individualitätsbegriffe herausgepreßt. Auch bezüglich des Relativ-Historischen, zu dem er vor allem jetzt die Soziologie

rechnet, kommt er zu ähnlichen Ergebnissen wie Rickert und Windelband, nur mit etwas loserer logischer Begründung; die Individualität alles Historischen sei dadurch nicht bedroht, da diese ja doch der Boden und der Stützpunkt sei, an dem alle Gesetze sich erst betätigen können. Aber wesentlich über beide hinaus geht er in der Analyse des Entwicklungs- oder Strukturbegriffes. Dieser Begriff ist ihm als Auslese der Vorgänge zur Reihenbildung und als Formung dieser Reihen zu inneren Einheiten, nachfühlbaren Bewegungszusammenhängen, Rhythmen und Perioden, als Rückgang auf Keime und Entwicklungstendenzen, als Zusammenfassung zu Gesamtbildern, als Rückgriff auf das Unbewußte, als Interpolation und Ergänzung des sonst Unverständlichen geradezu der Grundbegriff aller Historie, der schon im gewöhnlichsten psychologischen Verstehen drinsteckt, der bei den historischen Gesetzen zwischen allgemeinen Kausalgesetzen und individuellen Entwicklungseinheiten unterscheiden macht und der vollends für alle Wert- und Sinnbeziehung des Historischen entscheidend ist. Hier ist die Annäherung an Diltheys Probleme unverkennbar.

Damit stünden wir endlich vor dem überall gesuchten Begriffe. Er ist für Simmel das wichtigste Apriori der Historie. Persönlichkeiten, Gruppen und Völker, Kultur- und Sachzusammenhänge können letztlich nur durch ihn historisch angeschaut und im Anschauen verstanden werden. Aber welches ist nun das Verhältnis dieser Formung zur Realität? Das ist und bleibt zuletzt die Hauptfrage, da eine einfache Deckung von Formung und Realität in der Historie noch weniger behauptet werden kann als in den Naturwissenschaften. Hier sind nun Simmels Aussagen freilich recht schwankend und unbestimmt, und zeigt sich, daß er in dem ganzen Buche mehr den Historismus brechen wollte durch Aufweis der subjektiven Bedingtheit seiner ganzen Begriffsbildung, als ihn positiv einstellen durch Aufweis seines Verhältnisses zum Realen und seiner Leistung für Gegenwartsverständnis und Gegenwartsgestaltung. Unter diesen Umständen ist die positive Bedeutung für das Verständnis des historischen Entwicklungsbegriffes doch schließlich gering. Er sei keine einfache Nachzeichnung des Erlebten und Erfahrbaren, sondern eine radikale Umformung nach Erkenntnisbedürfnissen des Subjektes, ein Werk der transzendentalen Gegenstandserzeugung in noch viel höherem

Grade als die Begriffe der exakten Naturwissenschaft. Er stehe in der Mitte zwischen den allein exakten Kausalitätsreihen, die er als sein Material voraussetzt, tönt, färbt, gliedert und gestaltet, und der Metaphysik, in die er mit seinem Gefühl für eine in ihm erfaßte innere Bewegung der Sache selbst ausmünden müsse. Man sieht: er ist nach beiden Seiten hin sehr unsicher abgegrenzt. Nach der Seite der exakten Kausalität bleibt er daran gebunden, diese nirgends zu durchbrechen, sondern stets als sein Material vorauszusetzen. Nach der Seite der Metaphysik bleibt er unfähig, wirklich in eine absolute Realität vorzustoßen, die in ihm durchschimmert, da alle Metaphysik nach Simmels jetzt noch festgehaltener Meinung ein freies Spiel souveränster Phantasie und freier Wertung ist. Es ergibt sich also ein paradoxes Resultat: der Entwicklungsbegriff ist vollste Subjektivität, aber doch nicht ganz ohne Objektivität, da er doch sein Material nie ganz aufheben darf, sondern zu ihm passen muß. Er habe kein materiales, abbildendes Verhältnis zu seinem Erlebensstoff, wohl aber ein »funktionales« oder, wie Simmel an anderer Stelle nicht viel deutlicher sagt: »Seine Subjektivität ist durch ein ideelles oder, wenn man will, teleologisches Verhältnis zu der ihr ganz heterogenen gelebten Wirklichkeit in einer begrenzten Latitüde festgelegt«[312])!

---

[312]) Der Entwicklungsbegriff wird leider nicht besonders behandelt, sondern steckt als Hauptgedanke in allen drei Teilen: im ersten als Kern des psychologischen Aprioris der Geschichte, des Deutens und Verstehens; im zweiten als Gegenstück der historischen Kausalitäts- und Induktionsgesetze; im dritten als Ausdruck der metaphysischen Wertbeziehung. Der Aufbau des Buches ist überhaupt locker und stammt aus der Ideenwelt der ersten Periode. Die Hauptstellen sind im ersten Teil S. 18 f., 28, 38—41, 55; im zweiten 99, 111—113, 120; im dritten 120, 130, 159—162, 178. Daneben ist dann aber nicht zu übersehen, daß der Kausalitätsbegriff doch für die eigentliche Wissenschaft der Hauptbegriff bleibt (131 f.), daß die *Qualitates occultae* im Entwicklungsbegriff als bedenklich bezeichnet werden (169), daß er eigentlich Metaphysik sei und darum wie diese selbst nur »als ob« gelten könne (154), daß er »keine Nachzeichnung des Wirklichen, sondern frei und relativ beliebige Schöpfung« sei (176). Das Körnchen Objektivität in seiner überwiegenden Subjektivität s. S. 56 f. Das Buch ist eben nicht nur im Aufbau, sondern auch im Sinne zwiespältig. — Starke Selbstberichtigungen enthalten die späteren Vorträge »Das Problem der historischen Zeit« (Vortr. der Kantgesellschaft 12) 1916, wo gerade nicht die mechanische Kontiguität der Vorgangsreihen, sondern die innere Sinnverbindung als Träger der historischen Zeitanschauung

Das sind interessante Ansätze einer wirklichen Logik des Entwicklungsbegriffes und ist tief aus dem Verfahren der positiven historischen Wissenschaft geschöpft. Aber es ist auch nicht mehr. Eine Befreiung vom Historismus insbesondere ist das nur, wenn man unter dem letzteren Spencers soziologischen Evolutionismus, also Simmels eigene Anfangsposition, versteht und mit der Verwandlung der Historie in ein ziemlich freies Phantasiespiel neben der allein exakten, aber unergiebigen und nirgends durchführbaren Kausalitätsforschung zufrieden ist. Er ist aus der Scylla des soziologischen Objektivismus in die Charybdis des Aesthetentums geraten, wie heute so viele. Dies letztere wäre dann das eigentlichste Wesen der Moderne: naturalistische Gebundenheit und Entschädigung dafür durch souveränes Phantasiespiel des Aesthetentums. So hat es Simmel an anderen Orten selbst gekennzeichnet [313]). Versteht man dagegen unter dem Historismus, wie man doch muß, die Ausweitung der historischen Schulung zu einem die Historie überschauenden vergleichenden Blick und die Begründung aller Institutionen und Werte auf

erscheint und die Objektivität dieser Zeiterfassung jetzt offen metaphysisch begründet wird. Ferner »Vom Wesen des historischen Verstehens« (Vortr. des Zentralinstituts f. Erziehung) 1918, wo jetzt der Entwicklungsbegriff als solcher in seiner zentralen Bedeutung hervorgehoben und als ein Apriori bezeichnet wird, das auf der metaphysischen Entsprechung des empirischen Ich mit dem Alleben begründet und insoferne intuitiv und antimechanistisch ist, mit der mechanischen Gleichungs-Kausalität gar nichts mehr zu tun hat. Man beachte hier wieder das Auftauchen des metaphysischen Ichproblems. Es wird freilich sofort wieder fahren gelassen.

[313]) Der Krieg und die geistigen Entscheidungen 1917, S. 25: »Es besteht eine tiefe innere Verbindung zwischen der zu nahen Fesselung an die Dinge und dem zu weiten Abstand, der uns mit einer Art von Berührungsangst ins Leere stellt. Wir wußten längst, daß wir an beiden zugleich krank waren.« Das ist nicht ohne Selbstkritik gesagt. Er fügt 1917 hinzu, daß wir »doch zur Gesundung reif waren«, S. 25. Vgl. auch die Charakterisierungen der Moderne in »Philosophische Kultur« 1911, S. 7: Philosophie wie Kunst, Religion usw. zu einem bloß funktionellen Zustande des Subjekts geworden ohne Objekt- und Substanzbeziehung. S. 50: sie sucht lediglich die letzten und subtilsten Bewegtheiten der Seele. S. 201: Das Wesen der Moderne ist Psychologismus, das Erleben und Deuten der Welt gemäß den Reaktionen unseres Innersten und eigentlich als einer Innenwelt, die Auflösung der festen Inhalte in das flüssige Element der Seele, aus der alle Substanz herausgeläutert ist und deren Formen nur Formen von Bewegungen sind!« Rilkes Lyrik ist ihm die Religion der Gegenwart.

den in dem konkreten Werden liegenden Vernunftgehalt, so ist durch Simmels Lehre die Historie von ihrem Realitätsbezug entleert und in ein freies Spiel ihrer logischen Formen verwandelt. Zu Diltheys Relativismus der Werte gesellt sich hier gar noch der schwankende Relativismus des Verhältnisses von Erlebniswirklichkeit und historischer Erkenntnisformung. Die Befreiung vom Historismus vollzieht sich durch seine totale Formalisierung und Selbstüberschlagung, wodurch er allerdings ins Leere fällt, aber auch niemand irgend etwas gewinnt.

Es ist kein Wunder, daß Simmel von solcher Historik aus sich weder zu eigener historischer Einzelforschung getrieben fühlte noch zu demjenigen, was er selbst als die Domäne des Philosophen gegenüber der Historie bezeichnet, zu einer Konstruktion des universalhistorischen Prozesses. Von seinen bisher entwickelten Aprioris aus ließen sich in der Tat bestenfalls kleine Strecken entwicklungsgeschichtlich darstellen, und auch diese müßten zuletzt in die verschiedenen, in ihrem Gesamtbild sich verflechtenden Entwicklungsreihen aufgelöst werden. An eine über große Gebiete und Strecken, womöglich über das Ganze der Menschheit sich ausbreitende Entwicklungstendenz der Vernunft oder Kultur ist bei dem Mangel aller dafür notwendigen Voraussetzungen nicht zu denken. Gleichwohl aber hat sein ruhelos bohrendes Denken sich dem Problem eines universalen Geschichtsbildes nicht entziehen können. In seiner grundsätzlich unsystematischen Weise, die jedem bedeutenden Denkmotiv folgte und die Vereinbarkeit der Ergebnisse der Zukunft vorbehielt, griff er das ganze Problem der Historie noch einmal an, und zwar jetzt von einer allgemein-metaphysischen Interpretation seines eigentlichen Grundgedankens, des grenzenlosen, in sich verketteten Flusses der Wirklichkeit, aus. Zu dieser regte ihn offenbar Schopenhauers Lehre von der grenzenlosen Bewegtheit des Willens an, wofür er lieber den Begriff des Lebens einsetzte und dieses als den Fluß der Wirklichkeit überhaupt verstand. Aus diesem kosmischen Leben ragt das besondere menschlich-historische Leben als Werden und Entwicklung der Kultur hervor. Indem diese von vornherein nur als Moment des an sich zweck- und vernunftlosen ewigen Fließens und Werdens aufgefaßt wird, kann die Universalgeschichte oder die Kultur nur morphologisch und schematisch als gewissen Gesetzen der Lebensbewegung gehorchend konstruiert werden.

Keine rationale Konstruktion des universalhistorischen Prozesses aus Sinn und Zweck ist möglich, aber wohl eine formale Gesetzmäßigkeit aller irgendwo auftauchenden Kulturverläufe. Diese ergibt sich ihm nun aber ganz anders als den Positivisten und Soziologen. Sein Grundaperçu ist nämlich vielmehr die Beobachtung, daß aus dem animalischen Leben geistige, autonome Gehalte auftauchen, sich gegen das Leben stellen und, einmal hervorgetreten, für gewisse Strecken eine ihrem ursprünglichen Kraftmaß entsprechende geistige Kontinuität hervorbringen. In den Schopenhauerschen Lebens- und Willensfluß werden Kantische und Husserlsche Elemente positiver Wert- und Geltungsbejahung eingewirkt. Aber da sei es nun das tragische Gesetz der Dinge, daß diese geistigen Elemente allmählich eine Weite, Tiefe und Verwickeltheit des Gehaltes und eine wachsende Macht der Tradition und Arbeitsteilung entfalten, der die Aneignungskraft des Subjekts nicht mehr nachkommen kann. Auf jeden Aufstieg folge eine kurze Blüte und auf diese ein langer Verfall, begründet in der Unmöglichkeit der subjektiven Aneignung der objektiven Gattungsgehalte. So ende die Lebens- und Willensbewegung trotz aller Bejahung der geistigen Kulturgehalte doch wieder im Nichts, im bloßen Leben. Die Kulturbewegung sei ihrem Wesen nach mit innerer Notwendigkeit jedesmal eine Tragödie. Und insoferne behält dann Schopenhauer doch wieder im ganzen recht. Wie v. Hartmann und Nietzsche greift auch Simmel zutiefst auf Schopenhauer, und wie beide sucht er der an sich geschichtsfeindlichen und nihilistischen Theorie dieses großen, selbst doch höchst romantischen Gegenspielers des romantischen Idealismus positive Werte abzugewinnen. Sie liegen in jener Herausbildung der Kultur und der jedesmaligen historischen Wertsysteme. Aber bei dem naturalistischen Grundcharakter des Lebensstromes, aus dem sie auftauchen, endet dann doch das Ganze zwar nicht pessimistisch, aber tragisch. Daß dieses Ganze ebenso wie einst Schopenhauers Lehre vom Willen zum Leben ein Uebergang zur Metaphysik im vollen Ernste ist, darüber ist sich Simmel vollständig klar. Mit dem immer noch festgehaltenen transzendentallogischen Standpunkt vereinigt er diesen Uebergang lediglich durch die wiederholte Erklärung, daß die logischen Mittel und Kategorien solcher Erkenntnis noch dunkel und unaufgeklärt seien. An der jetzt auftauchenden und in das Zentrum tretenden Meta-

physik ist aber das Wesentliche, daß sie das Absolute nur als richtungslosen Strom und das Ich nur als die den Weg zu sich selbst von Fall zu Fall suchende Kultiviertheit kennt. Die Geschichte ist der Weg der auf dem Lebensstrom treibenden Seele zu sich selbst, nicht als zur in Gott wurzelnden Monade, sondern als zur Selbsterzeugung der geistigen Kultur. Kein Wunder, daß dieses immer nur sich selber schaffende und suchende Subjekt von den Objektivitäten der Kulturüberlieferung so leicht erstickt wird [313a]).

Erst die Erschütterungen des Weltkrieges haben ihn zu einer konkreteren Ausfüllung dieses Schemas wenigstens an einem bestimmten Orte veranlaßt. Höchst charakteristisch erkennt sein grenzenloser Relativismus jetzt unter dem Druck der historischen Situation es als das Wesen der großen historischen »Augenblicke«, daß sie den Menschen in eine »absolute Situation« und in die Notwendigkeit einer »absoluten Entscheidung« bringen, die sonst an den Menschen zwischen lauter relativen Werten so selten herantrete. Jetzt spricht er von einem »absoluten Weltweg des Geistes«. »Vielleicht ist das Dasein in einem absoluten göttlichen Sinne schlechthin gut, und dieses Gute birgt in sich das relativ Gute und das relativ Böse.« Die

---

[313a]) S. Philos. Kultur. Nietzsche und Bergson grundlegend S. 4; Annäherung an Euckens Dualismus 143, 197; an Hartmanns und Schopenhauers Unbewußtes 212 f.; an Husserl 279, an die Dialektik und Hegel 120, 245—247, 277. Das allgemeine Kulturschema 306 f.; der Hauptgedanke in der Abhandlung »Der Begriff und die Tragödie der Kultur« 245—277. Der metaphysische Charakter aller Entwicklungsidee anerkannt 247: »Die Kultur ist der Weg von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteten Einheit.« Daher auch jetzt das Gefühl, daß es mit dem bloßen Relativismus des »Lebens« nicht getan ist, sondern daß es »sich in seiner höchsten Steigerung von dem erlöst (vom Relativismus), was in seine Form nicht mehr eingeht, sondern über ihm und ihm gegenüber ist«, 154. Daneben taucht der Gedanke auf, daß es für das Individuum eine Vollendung gebe, die mit der des historischen Prozesses nichts zu tun hat, sondern mit seinen »subjektiv-personalen Kräften« erreicht wird; »vielleicht sind von einem höchsten Blickpunkt aus gerade diese Vollendungen die wertvollsten, womit nur bewiesen wäre, daß Kultur nicht das einzige Wertdefinitivum der Seele ist«! Aber auch so bleibt es noch bei der Selbstvollendung. Man halte dem Fichtes Lehre von der Wurzelung der Freiheit in der Gnade gegenüber, wie er sie in der »Anleitung zum religiösen Leben« entwickelt. Simmel gibt »Anleitung zur Kultiviertheit«. S. auch Dieterich, Die neue Front, 155 ff.

große Entscheidung ist eine solche für den Weltweg des Geistes und ist nur durch den Entschluß zum Glauben an diesen Weltweg und seine Richtung möglich. Es sei zwar das Wesen auch der europäischen und mit ihr der deutschen Kultur, durch Arbeitsteilung und Objektivierung, schließlich durch Verhärtung und Verholzung der geistigen Werte den Zusammenhang mit der Naivität, Subjektivität und Einheit des Lebens zu verlieren. Aber die absolute Situation des Weltkrieges konzentriere und vereinfache den Menschen wieder, bringe Subjektivität und Objektivität des Lebens wieder enger zusammen und werde einen neuen Menschen und eine neue Kultur schaffen. Die Wendungen zu einer Wiederbeseelung der Arbeit, zu einer neuen Kunst, zur religiösen Mystik, zu einer neuen Philosophie des Rationalismus und Irrationalismus versöhnenden Lebensdenkens seien die hoffnungsvolle Rückkehr des Lebens zu sich selbst. Zum erstenmal berührt den spielenden Intellekt ein Hauch wirklich historischen Lebens, und da hört man auch sofort neue Töne. Freilich nicht lange. Denn gleich meldet sich wieder der Skeptiker und Pessimist, das allgemeine Kulturschema und dessen Begrenzung auf die in ihm mögliche Selbstvollendung kultivierter Persönlichkeiten, und er meint dann, diese ganze Neuzusammenfassung der Kultur sei doch nur eine Verlangsamung und Aufhaltung der Tragödie der Kultur. Und in einer späteren Arbeit, im Vorgefühl des Zusammenbruches und der Revolution, erkennt er in dieser scheinbaren Verjüngung nur die Zertrümmerung aller Formen und geistigen Inhalte und die Selbstbefreiung des ungeformten Lebens [314]).

[314]) Der Krieg und die geistigen Entscheidungen 1917: Die »absolute Situation« 20, das Weichen des Relativismus 38; auch hier die individuelle Vollendung neben und außer der Kultur, »wie es in ihrer religiösen Vertiefung, sittlicher Reinheit, primärem Schöpfertum geschieht«, 45. Der Vortrag »Die Konflikte der modernen Kultur« 1918 wiederholt und konzentriert die Gedanken der beiden letztgenannten Bücher und stellt den Begriff des Lebens als Zentralbegriff der modernen Philosophie heraus, wie in der Antike das Sein, im Mittelalter der theistische Gottesbegriff, in der Renaissance die Natur, in der klassischen Philosophie das Naturgesetz, in der Aufklärung die Humanität, in der romantischen Philosophie das Ich der Zentralbegriff gewesen sei. In dem zweiten Büchlein »Die Konflikte der modernen Kultur« 1918 ist ihm dann freilich die Konsequenz davon die heutige Emanzipation des nackten Lebens von jeder Form, Formzertrümmerung und Unartikuliertheit der Seele in Religion, Kunst, Musik, Ethik, Geschlechtsleben, Pädagogik und Philosophie.

Hier hat ihn das Schicksal der Gegenwart zu einer konkreten Anwendung und Ausfüllung seines allgemeinen universalhistorischen Entwicklungsschemas fortgerissen. Abgesehen davon hat er ihm bei seiner Richtung auf die persönliche Selbstkultur nur die Darstellung kurzer Strecken und der sie beherrschenden genialen Menschen abgewinnen können. Die aus der Antinomie von Leben und Formgestaltung entspringende allgemeine Tragik der Entwicklung schließt nämlich nach ihm doch kurze »begnadete« oder klassische Strecken ein, wo zwischen Leben und Form ein gewisser Ausgleich erreicht ist. Als solche Strecke kommt für ihn nur die deutsche Klassik von Kant bis Nietzsche unter starker Hervorhebung Goethes und Schopenhauers in Betracht. Die Antike und das Mittelalter lagen ihm ferne, auch das außerdeutsche moderne Europa, von dem er nur Rembrandt als allgemeines Symbol des Germanismus und damit als Unterlage auch der deutschen Klassik behandelt hat. Dem französischen feinnervigen Psychologismus und ästhetisierenden Relativismus stand er nahe, aber er kannte und fürchtete seine Konsequenzen. Um so stärker hielt er sich an die faktische Tradition der deutschen Klassik. Diese schien ihm bei dem dialektischen, Eigensein und Fremdwert aneinander beständig steigernden Charakter des Deutschtums als das vornehmste Zentrum der Humanität. Aber auch diese Klassik vermochte er, aus den angegebenen Gründen, nicht mit einer einheitlichen, in die Tiefe der überindividuellen Geistesbewegung eindringenden Wesensformel zu schildern, sondern nur durch monographische Gegenüberstellung der verschiedenen großen individuellen »Lebensattitüden«, zwischen denen das Leben ausschwingend seine eigene Spannweite und Möglichkeitsfülle genieße. So kam es zu den geistvollen Monographien über Kant, Schopenhauer-

---

Er erkennt aber auch die Unmöglichkeit dieser Emanzipation. »Hier will also das Leben etwas, das es gar nicht erreichen k a n n«, 46. Es ist ihm jetzt »zweifelhaft, ob nicht der Grundwille eines religiösen Lebens unvermeidlich eines Objektes bedarf«! 43. Der Konflikt zwischen Leben und Form sei noch niemals so akut gewesen; er werde vielleicht gar nicht gelöst, sondern es komme eine neue Kultur. »Das Leben ist ein Kampf in dem a b s o l u t e n Sinne, der den relativen Gegensatz von Kampf und Frieden umgreift, während der absolute Frieden, der vielleicht diesen Gegensatz ebenso einschließt, das göttliche Geheimnis bleibt«, 48. Der absolute Kampf ist Nietzsche, der absolute Friede ist Hegel. Man sieht, wie beides zusammenrückt.

Nietzsche, Goethe und Rembrandt, denen er gerne eine solche über Beethoven hinzugefügt hätte, wenn das technisch möglich gewesen wäre. Und zwar sind diese Monographien nun ganz unabhängig von psychogenetisch-kausaler Erklärung, vom historischen Apparat im gewöhnlichen Sinne. Sie sind Wesensschau, auf den metaphysischen und zeitlosen Gehalt dieser Geister gerichtet, der doch sich völlig individuell und historisch bedingt aus dem Prozeß der Kultur herauskristallisiert, ein Gedanke, bei dem Husserl unzweifelhaft im Hintergrunde steht. Nur leicht ist dabei ihr allgemeiner Hintergrund angedeutet. Aus der besonderen Stellung in der Grundantinomie des Prozesses zwischen Leben und Lebensformung erwächst ihre jeweilige Wesensformel. Rembrandt zeigt das Ueberwiegen des Lebens über die Form, das im Gegensatz gegen das antike und romanische Ueberwiegen der Form über das Leben das Wesen des Germanismus ist; Kant die äußerste intellektualistische Verfestigung der Form gegen das Leben in Naturwissenschaft und Moral bei gleichzeitigem Vorbehalt der Irrationalität des Lebens selbst; Goethe die unerhört glückliche Deckung von Lebensantrieb und Formgestaltung, wodurch er zum Typus des Allgemein-Menschlichen und der gesund-harmonischen Entwicklung wird; Schopenhauer die Befreiung des Lebens von aller Form und Begrenzung und damit das tiefste Geheimnis des eigentlich-primären, organisch-animalischen Lebensstromes, dem er dann freilich mit einer pessimistischen absoluten Metaphysik entgegentrat, während Nietzsche völlig immanent die seltenen Aufgipfelungen des Lebens nach dem Maße ihrer Intensität bejahte und damit dem dionysischen Rausch zum Schaden der apollinischen Klarheit verfiel. Jeder einzelne zeigt mehr oder minder rein die Entwicklung seiner Wesensformel, was sie eben gerade zu den großen Menschen macht, alle zusammen die Entwicklung der im Lebensgrunde einer glücklichen Epoche liegenden geistigen Formungsmöglichkeiten, die ihrerseits wieder untereinander durch eine schwer formulierbare Einheit des Ueberindividuellen, Allgemein-Persönlichen verbunden sein mögen. Wie verschieden in Begründung und Ausführung ist dieser Heroenkult von dem Carlyles! Das Marxistische Problem, das Simmel in den Anfängen so stark interessiert hatte, ist in diesen Büchern ganz zurückgetreten, obwohl er nicht verkennt, daß in allem Oekonomisch-Soziologischen starke geistige Ein-

schläge enthalten, sind, und daß andrerseits die soziologischen Bedingungen bis in die Intimitäten des höchsten geistigen Lebens hineinreichen. Allein die ökonomisch-soziologischen Formungen beherrschen doch nur die jeweiligen Massen- und Durchschnittsinteressen. Von ihnen aus gesehen, ist die moderne Welt allerdings die Welt der Verstandesmäßigkeit und Rechenhaftigkeit, der Objektivierung der Mittel an Stelle der Zwecke, der Arbeitsteilung und veräußerlichenden Zersplitterung des Lebens, der gegenüber erst die genannten Heroen eine vorübergehende Zusammenfassung von Leben und Form bedeuten. Es ist ihnen nicht auf die Dauer und nur für einen kleinen Kreis gelungen, wie das ja auch nur der Tragödie der Kultur entspricht [315]). Insofern teilt er den Aristokratismus Stefan Georges.

Nun läßt sich das Ganze übersehen. Der Kern ist der historische Entwicklungsbegriff. Aus Spencerisch-Darwinischem Evolutionismus und positivistischer Erklärung aller Komplikationen, wobei die Soziologie zum wichtigsten Erkenntnismittel wurde und die mehr allgemeinbegrifflich und metaphysisch gefärbten Entwicklungsformeln der Historiker bloß den Wert

---

[315]) S. Kant und Goethe, Zur Geschichte der modernen Weltanschauung 1916; Goethe 1913; Schopenhauer und Nietzsche 1907; Rembrandt 1917. Auch Rodin hätte er wohl gerne ähnlich verarbeitet; heimlich blickt sein Germanismus stets nach Frankreich. Auf die beiden mittleren hat Simmel selbst (mündlich) hohes Gewicht gelegt als auf seine Hauptbücher. Der Entwicklungsbegriff tritt namentlich in dem »Goethe« sehr stark hervor. Er erscheint ganz als metaphysischer Begriff S. 3, 8 f., und zwar als synthetischer Gegensatz gegen die analytisch-mechanistische Behandlung des Wahrnehmungsgebietes 51. Das transzendentallogische Problem dieses Begriffes wird nur mehr gestreift: »logisch schlecht greifbare Kategorie« S. 218; »nicht kontrollierbare Methode aber gewisser Instinkt, der in sehr verschiedenen und je in sich einheitlichen Phänomenen eines ablaufenden Lebens ein Identisches, sich Erhaltendes herauszuerkennen glaubt« 230; sein Verhältnis zur Chronologie ist das einer »zeitlosen, nur sinnhaften Ordnung« 235; Subjektivität und Zeitlichkeit des Lebens gegenüber der Zeitlosigkeit und Geltung der aus ihm herausgesetzten Inhalte (vgl. Husserl) 252 f.; »Einheit innerhalb des Empirischen, . . . die nicht in Begriffen zu fixieren, sondern nur in einer inneren, gefühlsmäßigen Anschauung zu vergegenwärtigen ist«, »dunkle Vorstellung des noumenalen Absoluten«, »transzendentale Tiefe, in der dies Letzte der Persönlichkeit bei allen Menschen überhaupt wohnt« 256. — Sein Verhältnis zum Marxismus in Philos. d. Geldes u. Probl. der Gesch.-Phil., zuletzt »Konflikte« S. 8. Hier rückt Nietzsche immer mehr über Spencer und Marx vor.

provisorischer Annäherungen an die Exaktheit hatten, hat er sich zunächst durch die transzendentallogische Unterscheidung der erlebensmäßigen Erfahrungsmasse und der historischen Formung befreit. Aber sofort riß ihn sein ruheloser Denktrieb wieder in die innere Bewegung der großen Gesamtentwicklung hinein, und da wurde sie ihm zum »Leben«, zum Prozeß an sich, zur funktionalen Beweglichkeit und Flüssigkeit, zum grenzenlosen irrationalen Kontinuum, zum beständigen Mehr-leben-Wollen mit all seinen Organisationen, Anpassungen und Verdichtungen, denen die Auflösungen und Zerstreuungen in ewigem Kreislauf wieder folgen. Insoferne ist dieser Lebensbegriff zunächst nichts anderes als Schopenhauers Metaphysik des Willens zum Leben, zweck- und ideenlos wie dieser und alle Zwecke stets erst durch nachträgliche Rationalisierung und Intellektualisierung des unbewußten Strebens gewinnend. Aber aus dieser vitalen Lebenslinie heraus erfolgen — freilich rätselhaft genug und nur durch die Tatsache der Erfahrung feststellbar — in den Entscheidungen des vom kausalen Zwange freien, allein die absolute Wirklichkeit darstellenden Augenblickes beständig Achsendrehungen zur Idee, zur Heraussetzung zeitlos gültiger, aber jedesmal individueller und wachstümlicher Sinngehalte, die dann aus eigener innerer logischer oder werthafter Folgerichtigkeit sich auf größere oder kleinere Strecken durchsetzen und entfalten, beständig im Kampfe mit dem vitalen Leben, aus dem sie hervorgehen und das sie für ihre Durchsetzung als Material voraussetzen. Damit sind in die Schopenhauersche Lehre die Kantisch-Husserlschen Elemente der vom Vitalen und Psychologischen sich ablösenden, apriorisch gültigen Ideenwelt aufgenommen und ist Nietzsches Versuch einer positiven Umdeutung Schopenhauers aus dem bloß psychologisierenden und an Quantitätsunterschieden hängen bleibenden Tasten zu einer metaphysischen Theorie geklärt, die aus dem Naturhaften und Vitalen in das Apriorisch-Gültige und Geistige, aus dem Mehr-leben-Wollen in das Mehr-als-leben-Wollen hinüberleitet. So werden ihm die geistig-künstlerischen Kulturheroen zum Sinn der Geschichte.

Daraus ergibt sich aber dann freilich die Notwendigkeit, diesen Dualismus wieder zurückzunehmen in einen einheitlichen Untergrund, der das Leben in seiner Doppelbedeutung als vitales und ideelles Leben wieder in eine Einheit zusammenfaßt und

der die Immanenz der die vitale Linie beständig transzendierenden ideellen Gehalte in dieser selbst behauptet. Es ist das die »Immanenz der Transzendenz« im vitalen Prozesse vermöge einer ursprünglichen verborgenen Identität beider. Auf diesen dualistischen Monismus oder monistischen Dualismus, auf diese Transszendenz der Immanenz und Immanenz der Transzendenz mit ihrer paradoxen Aufhebung des Satzes vom Widerspruch führt nach Simmel sowohl jede Analyse der Erfahrungswelt als Ganzes, die alles Geistig-Subjektive als Erzeugnis und Gegenstück des Flusses der Dinge zugleich zeigt, wie die Analyse des Selbstbewußtseins, die dieses sich im Fluß der überall Grenzen setzenden und zugleich überströmenden Dinge auflösen läßt. Im Hintergrund steht wie bei Spencer der unbekannte Gott, aber die Evolution scheidet sich nun in eigentliche, vitale Evolution und in inselhaft aus ihr aufsteigende, von Genies beherrschte geistige Entwicklungen. Der Entwicklungsbegriff wird ein zweifacher: ein kontinuierlicher Fluß des Lebens im ganzen einerseits und eine Heraushebung geistig bestimmter Entwicklungsstrecken im einzelnen anderseits [316]).

Das erinnert an ähnliche Problemlösungen, die alle auch die Metaphysik zu Hilfe nahmen, an Wundts Heterogonie der Zwecke, an v. Hartmanns Theorie der Wandelung des Unbewußten zum Bewußten, an Euckens Kampf um einen geistigen Lebensgehalt, in letzter Linie an Schellings Identität von Natur und Geist oder an Fichtes Verhältnis vom empirischen und absoluten Ich. Aber allen diesen Problemlösungen gegenüber ist die Simmels ausgezeichnet durch die Aufnahme der Feinheit, Beweglichkeit und Spannweite moderner verstehender Psychologie und durch die von Schopenhauer, Nietzsche und Bergson der Metaphysik mitgeteilte Flüssigkeit, Irrationalität und Lebendigkeit. In der letzteren ist zugleich die Bergsonsche Lehre von der Zeit als wesentlicher Punkt enthalten und im Zusammenhang mit dieser

[316]) Wie aus diesem Dualismus alles: Mann und Weib, Jugend und Alter, Naturvölker und Kulturvölker, Masse und Genie, Geburt und Tod, Unsterblichkeitsbejahung und -verneinung, Psychologie und Geselligkeitstheorie, Sein und Wert sich nach Simmel verstehen läßt, ist hier nicht auszuführen. Das Ganze erinnert an die Ausbreitung, die Schelling seiner Polaritätslehre und Hegel seiner Dialektik gab, nur daß bei Simmels Kultiviertheitsideal Völker, Nationen, Staaten, Religionen usw. ganz verschwinden. Alles Konkret-Historische fällt aus.

irgend etwas wie der Kierkegaardsche Begriff des Augenblicks, wenn auch Simmel von Kierkegaard selber niemals ausdrücklich spricht. Sofern in alledem der Gedanke des Werdens und der Einheit, aus der er hervorbricht, dominiert, erinnert Simmel selbstverständlich auch an Hegel, auf den er für diesen eigentlichsten Grundbegriff der Dynamik sich auch ausdrücklich bezieht und mit dem er in der Leugnung des gewöhnlichen Satzes vom Widerspruch für die letzte metaphysische Erkenntnis sich eng berührt. Aber viel interessanter und bedeutender als diese Berührung ist doch auch hier der Unterschied. Für Simmel liegt der wesentliche Untergrund nicht in der »Idee«, die die Natur und die Geschichte aus ihrer Dialektik hervortreibt als ein einheitliches Sinnganzes der Welt, d. h. nicht in Gott, sondern lediglich in der vitalen Natur, die nur gelegentlich, inselhaft und vorübergehend die Ideen aus sich entläßt und diese zugleich aus der besonderen Konstellation als zwar zeitlos-gültige, aber doch völlig individuelle Attitüden hervortreten macht. Es gibt keine aus der Idee von der Dialektik hervorgetriebene logische Einheit des Welt- und Geschichtsprozesses, sondern eine aus dem Unbekannten ausströmende, naturhafte, unendlich progressive Lebensreihe, innerhalb deren erst ein ihr immanenter Ideengehalt gelegentlich und streckenweise hervortritt. Diese jeweils individuellen und als Prinzipien das Leben gestaltenden Ideen sind dann allerdings ein Entwicklungsgesetz dieser Strecken, aber ein jeweils »individuelles« Gesetz, das im Grunde nur die betreffende Lebensstrecke unter dem Exponenten der Idee wie ein schaffender Spiegel — hier paßt einmal das seltsame Gleichnis — widerspiegelt, und das an Stelle jeder allgemeinen Menschheitsethik jedesmal auch als solches schon das Sollen der betreffenden Strecke darstellt. Es gibt unter diesen Umständen nur historische Monographien, die diese jedesmaligen Strecken als Entwicklungseinheit darstellen, keine Universalgeschichte irgendwelcher Art, am allerwenigsten die Hegelsche Weltgeschichte; und es gibt unter diesen Umständen nur ein individuelles Sollen bestimmter Kulturkreise oder besser Persönlichkeiten, kein über die Individuen und Völker fortstürmendes, sie vereinigendes und letzten Zielen zutreibendes Ideal der Menschheits-Ethik. Es gibt nicht einmal eine Geschichte der Philosophie, sondern nur jedesmalige Analyse der aus dem Strom des Massendenkens auftauchenden philosophischen »Attitüden«. Man versteht die Sympathien mit

dem Georgekreis, nur daß — wenigstens bei dem Katholiken George — hier alles etwas substanzieller ist. Das individuelle Gesetz, das die einzelnen Strecken beherrscht, schwankt zwischen der Analogie mit der ästhetischen Bildeinheit, in welcher hier die vitale Lebensstrecke gesehen und erst durch dies Sehen gestaltet wird, und dem ethischen Sollen, das als Imperativ der Natur gegenübertritt und die Pflichtgesinnung ethischer Gestaltung mit allen analogen Ideenstrecken gemeinsam hat. Die tiefen, an dieser Stelle aufklaffenden Widersprüche sind nicht aufgelöst. Das Ganze bleibt im Grunde doch ein ästhetisch temperierter Naturalismus trotz aller darüber hinausführenden Ansätze, aber es beleuchtet äußerst tiefsinnig alle Probleme des modernsten Historismus, der ganz realistisch geworden ist und die religiösen Hintergründe Rankes und Humboldts freilich auch ihre Volks- und Staatsideen, aufgegeben hat.

Aber wo bleibt bei solcher Metaphysik, die das letzte, den Untertitel »Vier metaphysische Kapitel« tragende Werk ausdrücklich in den Vordergrund schiebt, die Erkenntnistheorie und Transzendentallogik? Sie verschwindet nicht so ganz, wie es den Anschein zunächst haben möchte. Der metaphysische Grundgedanke selbst wird erkenntnistheoretisch wie bei Bergson und einst bei Schelling auf Intuition oder intellektuale Anschauung zurückgeführt, die auf logisch dunkle aber zwingende Weise aus der Analyse der Erfahrung entspringe und durch ihre Fruchtbarkeit sich bewähre. Daher heißt das Buch auch L e b e n s - A n s c h a u u n g, indem es den neuen metaphysischen Inhalt und die neue Erkenntnistheorie in einem Wort verbindet. Diese »Anschauung« ergibt ja auch bei ihm nicht ein System der Metaphysik, sondern nur eine Ahnung des Ganzen, aus dem die eigentlichen Erkenntnisse sich erst herausheben und aus dem, wie einst bei Lotze, gerade die Erkenntnistheorie selbst erst grundsätzlich verständlich wird. Die Erkenntnis steht im Dienste des Lebens und bewährt sich endgültig nur durch ihre Förderung und Befestigung des Lebens. Aber sie ist darum nicht eine mehr oder minder glückliche zufällige Anpassung des Willens an den Lebensstrom, sondern auch ihrerseits eine aus dem immanenten Vernunftgehalt des Lebens herausgesetzte, mit allen logischen Prädikaten der Gültigkeit ausgestattete Formung und Verdichtung des unermeßlichen Realen zu Erkenntnisgebilden, die erst die Irrationalität und Unüber-

sehbarkeit der Erlebniswelt sprachlich zu gestalten und geistig zu beherrschen gestattet. Das gilt von der Naturwissenschaft wie von der Historie, deren Begriffsbildungen beide von verschiedenen Erkenntnisinteressen und verschiedenen Momenten des Wirklichen ausgehen. Insbesondere bleibt der transzendentallogische Charakter der historischen Erkenntnisse und vor allem der historischen Entwicklungsbilder bestehen. Das Verhältnis dieser Bilder zum Realen bleibt, wie es früher hieß, ein teleologisches und funktionales und ist weder das der Abbildung noch das des Phantasiespieles. Der Ausschluß des letzteren ist jetzt durch die Betonung des metaphysischen Hintergrundes bei Simmel viel besser gesichert als früher. Doch bleibt allerdings das Verhältnis dieses Hintergrundes zu der historisch-logischen Formung selbst im Dunkel, genau so wie das Verhältnis der Transzendenz des Lebens zu diesem selbst innerhalb des beide umschließenden Monismus [317]).

Simmel ist ein Kind und Liebling der Moderne mit allen ihren furchtbaren Krankheiten und Schwächen. Er hat mit der Moderne das Ich, den seit Descartes obwaltenden und überall in Korrelation zum Gottesbegriff befindlichen Ausgangspunkt der neueren Philosophie, in das nach allen Seiten zerfließende, bloße »Leben« verwandelt und das eigentliche Ich aus diesem

[317]) Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel 1918. Wirklich neu ist nur das zweite, mit ihm aber der Geist des Ganzen. Er komme, sagte er mir, zu seinem Altersstil wie Goethe und Beethoven zu dem ihren (dazu Goethe 213: »Die Alterswerke des großen Künstlers, in denen sozusagen der transzendente, durch die Schwebungen des empirischen Lebens hindurchgewachsene Kern der Persönlichkeit sich in ganz neuer, über die Polarität des Subjektiven und Objektiven triumphierender Form ausspricht«); er suche eine Metalogik, die über die heute überall noch ganz mechanistische Psychologie, aber auch über Kant hinausführe, dessen Größe man endlich auf sich beruhen lassen sollte. Ich habe im Text versucht, diese Metalogik, d. h. die Begründung der Erkenntnistheorie in einer überlogischen, metaphysischen Schicht, die gerade durch ihren außerlogischen Charakter von der bei Hegel als Idee logisierten analogen Schicht sich grundsätzlich unterscheidet, genauer zu formulieren als es Simmel selbst getan hat. — Im übrigen s. über Intuition und Spekulation S. 27, 118, 187, 201; die verbleibende transzendentallogische Methode der Gegenstandserzeugung für das eigentliche Erkennen 128, 174; der Entwicklungsbegriff als Erfassung der Bewegtheit an sich 172; der verbleibende grundsätzliche Naturalismus 202, 220, 235. Die Konsequenzen für die Historie zieht der Aufsatz »Die historische Formung«, Logos VIII, 1917/18.

Lebensstrom nur wie eine flüchtige Welle sich erst bilden lassen. Indem er aus diesem Ich-Phänomen eine Drehung zur Idee sich vollziehen läßt, nähert er sich dem Platonismus und Kantianismus, doch ohne Gott und ohne Seele und darum nur in einzelnen, immer neuen, nie vollendeten und nie zusammengreifenden Ansätzen. Das Ideenreich gleicht einem abgeholzten Walde, wo nur Stümpfe stehen geblieben sind, mit absterbender Wurzel, unfähig, jemals wieder zum Walde zu werden, aber ästhetisch übergrünt von allerhand Rankenwerk. Aber sein scharfer und tiefer, ruheloser und vorurteilsfreier Geist hat zugleich überall echte wirkliche Probleme gesehen. Insbesondere seine Historik ist, obwohl ihr die eigentliche Liebe, Pietät und Sachhingebung der älteren Generationen des Historismus entflohen ist, doch die tiefsinnigste und fruchtbarste Leistung auf diesem Gebiet. Sie ist nicht fertig, aber sie sieht alle Probleme und beleuchtet alle neu. Bei ihm laufen alle bisher gezeigten Fäden, vor allem die Anregungen Spencers, Diltheys, Windelbands und Rickerts, zusammen und gewinnen einen neuen Mittelpunkt der Verwebung. In diesem Mittelpunkt liegt vor allem das Problem der Vereinigung der lebendigen historischen Anschauung und ihrer Erlebnis-Unmittelbarkeit mit dem Prinzip der logischen Formung des vom Leben Dargebotenen und als solches überhaupt nicht Wiedergebbaren, ein Problem, das am brennendsten wird gegenüber der Dynamik des Historischen. Dieses Problem wird uns am Schluß vor allem zu beschäftigen haben.

Seine Wirkung auf die Historiker war und ist zunächst freilich eine sehr geringe. Diese empfinden zwar dunkel die neue philosophische Bewölkung ihres Himmels und den damit verbundenen veränderten Atmosphärendruck, arbeiten im ganzen aber ruhig und sicher in der alten Atelierbeleuchtung weiter. Auch konnten sie, wie bei Rickert, im allgemeinen ihre herkömmlichen Methoden als durch ihn bestätigt und befestigt, die Einfügung dieser Methoden in neue metaphysische Hintergründe und neue Sinnzusammenhänge zunächst noch als »bloße Philosophie« betrachten. Erst die jüngste Generation der »Intuitiven« und »Irrationalen« zeigt eine starke Einwirkung des neuen Geistes. So blieb sein Einfluß — ähnlich, nur in erheblich geringerem Grade wie bei Nietzsche — ein solcher auf die allgemeine Atmosphäre und ergriff vor allem den feineren Journalismus. Immerhin hat wenigstens seine Soziologie als

Hilfswissenschaft der Historie trotz ihres einseitigen und fragmentarischen Charakters sich weithin durchgesetzt und mit dazu geholfen, ein neues historisches Sehen zu lehren [318]).

Simmel nahm das Problem da auf, wo es Dilthey hatte fallen lassen, und brachte in der Tat erlebensmäßige Anschauung und kategoriale Formung ziemlich nahe zueinander. Aber doch nur eben ziemlich nahe. Beides wollte nun einmal nicht zusammenfallen und, so groß die Bedeutung von Auslese und Formung gegenüber dem unermeßlichen Kontinuum der erinnerbaren Lebenswirklichkeit ist, es hoben sich aus ihr doch für ihn innere Werdezusammenhänge und eine Verbindung von Sein und Wert heraus, denen mit der transzendentallogischen Methode nicht mehr beizukommen war. So griff er zur Lebensmetaphysik, zur Intuition und zur Erfassung des Werdens und der Werte mit diesen beiden Hilfsmitteln. Damit verlor er aber in Wahrheit die Verbindung mit der Transzendentallogik, die er nur mit Worten und Postulaten festhielt, aber nicht wirklich aufzeigen konnte.

Läßt man die derart von ihm zuletzt eingeführten Hilfsmittel wieder beiseite, so steht das Problem eben doch immer noch wesentlich bei der Aufgabe einer Synthese Diltheyscher psychologisch-verstehender Unmittelbarkeit und Windelbandscher umformender und wissenschaftliche Erkenntnis erst erzeugender Transzendentallogik. Es ist die Frage, ob es nicht

[318]) S. Theod. Litt, Geschichte und Leben 1918, Individuum und Gemeinschaft 1919; auch Vierkandt, Machtverhältnis und Machtmoral 1916; Staat und Gesellschaft in der Gegenwart 1916. — Die Zersplitterung der Entwicklungsgeschichte in Monographien mit ähnlichen Gründen vertreten bei Karl Heussi, Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte. Ein Beitrag zum Problem der Periodisierung, 1921. Auch Spenglers Morphologie kennt im Grunde nur Monographien über einzelne Kulturkörper, deren individuelles Gesetz er jedesmal festzustellen und aus dem jeweiligen Ineinander von Aesthetischem und Mathematisch-Physikalischem zu abstrahieren liebt. Simmel hat Spengler sehr gelobt, während Spengler selbst ihn sehr despektierlich behandelt; übrigens s. Joël, Die Philosophie in Spenglers Untergang, Logos IX, 1920; er hebt mit Recht hervor, daß aller Vitalismus und alle Achsendrehung zur Idee an dem grundsätzlichen Naturalismus nichts ändert; das würde auch von Simmel gelten. — Uebrigens schlägt auch bei Simmel überall die Organologie durch, worin auch seine Abneigung gegen die Universalgeschichte begründet ist. Nur ist alles aus dem Volkstümlichen ins Persönlich-Kultivierte hinübergebogen, ein für die Moderne charakteristischer Umstand. Zur Soz. s. Dilthey WW I 421 ff.

noch eine andere, in den Voraussetzungen der Transzendentallogik verbleibende oder ihnen verwandte Lösung des Problems gebe, ehe wir den metaphysisch-intuitiven Lösungsversuchen weiter nachgehen, die dann sehr viel zuversichtlicher in die Metaphysik hineingehen als Simmel. Es gibt in der Tat ein weiteres großes System, das mit neuen Mitteln das angegebene Problem des Verhältnisses von Psychologie und Erkenntnistheorie zu lösen unternimmt und dabei doch grundsätzlich bei dem Cartesianischen Ausgangspunkt der Bewußtseinsanalyse und bei der Kantischen oder doch Kant verwandten Lösung durch die Apriorität beharrt [319]). Es handelt sich also um eine Art von dritter großen Schule des Neukantianismus, um die Schule Husserls, auf die wir ja die bisher Genannten, sowohl die Psychologen im Stile Diltheys als die Logiker im Stile Simmels, bereits hatten hinweisen sehen. Freilich stammt die Schule nicht aus dem Kantianismus, sondern aus der Entgegensetzung von Psychologie und logischer Form, wie sie der von der katholischen Scholastik herkommende Franz Brentano scharfsinnig gelehrt hat und wie sie auch Stumpf und Bäumker den Anstoß gegeben hat. Aber der Grundgedanke ist dem Kantischen analog als apriorische Durchwachsung des Empirismus und Husserl hat die Analogie zum Kantianismus zunehmend betont, worin ihm seine Schule nur teilweise folgt. Die Schule als Ganzes nennt sich »phänomenologische Schule« wohl nicht ohne absichtliche Anspielung auf Hegels ganz andersartige, aber ähnliche Ziele verfolgende Phänomenologie des Bewußtseins. Es ist unter allen Umständen eine neue höchst bedeutende und tiefsinnige, wenn auch überaus schwierige Analyse jener Mittelschicht aller modernen philosophischen Probleme, wo Psychologie, Logik und Erkenntnistheorie noch ineinanderstecken und sowohl Naturwissenschaften als Geschichtswissenschaft als Wertwissenschaft aus ihr erst herausgearbeitet werden sollen. Ihr Wesentliches ist, daß sie ein von der Psychologie unabhängiges Apriori entdecken will, das aber nicht wie das Kantische lediglich formal ist, sondern Formales und Inhaltliches

[319]) Siehe hierüber die sehr lehrreiche Abhandlung von Nicolai Hartmann, »Die Erkennbarkeit des Apriorischen«, Logos V, 1914. Das gleiche Problem stellte sich schon mein Buch »Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft« 1905, bei dem ich die Phänomenologie leider noch nicht kannte.

in einer geltenden Wesensschau vereinigt. Sehen wir, was diese Methode der Historie zu bieten hat.

Die Husserlsche Lehre ist dem ganzen Sachverhalt gemäß zunächst der bewußte Rückgang auf den Ausgangspunkt aller modernen Philosophie, auf die Cartesianische Bewußtseinsanalyse, wobei sie wie Descartes, wenn auch mit anderen Beweisen, die Realität des Ich als unmittelbare Einsicht behauptet, ein überaus wichtiger Punkt, durch den sowohl die pantheistische Zerflossenheit als die phänomenalistische Auflösung des Ich ausgeschlossen und der Weg in eine Art monadologischer Metaphysik von Hause aus gebahnt ist. Von da voranschreitend möchte sie den Rückfall in den antikisch-scholastischen Objektivismus ebenso vermeiden wie die moderne Verzettelung der Philosophie in ein streitendes Gemisch von Psychologie und Erkenntnistheorie. Sie erreicht das dadurch, daß sie die Bewußtseinsanalyse weder psychologisch noch transzendental betreibt, sondern phänomenologisch, d. h. sie setzt die Bewußtseinsgehalte weder aus psychischen Elementen zusammen noch beschränkt sie sich auf bloße apriorische Formen, sondern sie sucht das unlösbare Ineinander von geformtem physischem oder psychischem Stoff mit den ihn organisierenden Formen oder Kategorien als »Wesen« zu erfassen, als Wesensgesetz eines von ihm geformten und von ihm gar nicht zu lösenden Stoffes. Dieses Wesen kann nur in sorgfältigster Analyse geschaut, nicht von irgendwoher deduziert oder postuliert werden; es ist eben, indem es geschaut wird, nicht ein psychologisch erklärbares Produkt, sondern eine geltende Wahrheit, das letzte, worauf man als Bürgen der Wahrheit kommt, auch von keiner Skepsis auflösbar, weil jede Skepsis diese Wesensbegriffe schon voraussetzen und benutzen muß. Die Auffindung dieser Wesensbegriffe kann nur von Fall zu Fall voranschreiten und ist in der Herausarbeitung und schließlichen Vereinigung aller Wesensbegriffe eine noch ein Jahrhundert beschäftigende Arbeit, erst der Anfang wirklicher Philosophie. Husserl selbst hält sich bei diesem Voranschreiten noch wesentlich an die große Urunterscheidung, die Scheidung der zunächst rein formalen, analytischen oder allgemein logischen, d. h. nach ihm wesentlich mathematischen Begriffe, ihre Sicherstellung gegenüber der Psychologie und ihre Beziehung auf den sprachlichen Ausdruck. Der zweite, in Wahrheit wichtigere, die eigentliche Wesensschau

erst bringende Teil, d. h. die synthetische Reallogik, die phänomenologische Erforschung oder Wesensschau auf den Gebieten der Vorstellung, des Gefühls, des Willens, dann auf den Sondergebieten der Realwissenschaften in Natur und Geschichte ist von ihm noch gar nicht in Angriff genommen und beschäftigt wesentlich seine Schüler. Alle solche Wesensschau, ob in der reinen Logik auf beliebig variabeln oder in der synthetischen Logik auf konstanten Stoff bezogen, ist und bleibt aber wie die Kantische Erkenntnis lediglich bewußtseinsimmanent und geltend. Den Gefahren des Agnostizismus, Phänomenalismus, Solipsismus usw. begegnet er, indem er die künstliche und widerspruchsvolle Beziehung auf das berüchtigte »Ding an sich« überhaupt vermeidet und an dessen Stelle von dem »intentionalen« Charakter alles solchen Erkennens (und Bewertens) spricht, insoferne dieses jedesmal mit der Intention der Richtung auf vom Subjekt unabhängige Gegenstände verbunden ist und die verschiedenen Bewußtseine durch Austausch, Verständnis und Kritik diese intentionalen Bezüge als allen gemeinsam gegeben feststellen können. Eine andere Klippe, die Vermischung mit der Psychologie, vermeidet er durch sorgfältige Unterscheidung der (wahrnehmenden, urteilenden, bewertenden) Akte von den darin intendierten Gegenständen und von den mit diesen Gegenständen verbundenen, zeitlos gültigen Wesenskategorien. Die Akte, ihr Entstehen und Vergehen, ihre Folge und Mischung gehören der Psychologie, die Gegenstände und Kategorien der Phänomenologie oder dem neuen Transzendentalismus, für den also wie für den alten die Gegenstände Geltungen sind und nicht Abbildungen. Der zentralen Schwierigkeit der Kantischen Transzendentallogik selber aber, die in der transszendentalen Deduktion, dem daraus entspringenden Kausalitätsmonismus und der Dürftigkeit der sich stets auf diesen reduzierenden Kategorien lag, entgeht die neue Lehre durch den radikalen Verzicht auf die transzendentale Deduktion und auf den Methodenmonismus. Sie leitet nicht Kategorien aus dem Einheitspostulat des Intellekts oder der Apperzeption ab, sondern erschaut Wesensgesetze auf den verschiedenen Gebieten des Denkens, Wollens, Fühlens, Bewertens usw. Sie sucht und destilliert die Wesensgesetze jedesmal neu und selbständig aus jedem Formungs- oder Gegenstandsbereich heraus, sichert sich die zunächst völlige Unbefangenheit und Unabhängigkeit

der Analyse von Fall zu Fall und eröffnet damit einen unendlichen Prozeß der Entdeckung der Wesensgesetze und der Bildung von reinen, jedem Gebiet zugeordneten Terminologien. Die Phänomenologie ist für Husserl erst die Morgenröte der wissenschaftlichen Philosophie, der gegenüber alles bisherige nur Lebensweisheit und Mythos war, und hat nach ihm einen unendlichen Tag vor sich, der die verschiedensten Scharen von Arbeitern in die verschiedensten Gegenstandsgebiete aussenden wird und erst ganz in ferner Zukunft die Arbeitsergebnisse wird zum System zusammenschließen können. Vorerst ist nach Husserl nichts als eine rohe vorläufige Sonderung in Regionen möglich, in denen ganz offenkundig sehr verschiedene Kategorien oder Wesensgesetze herrschen: die mathematisch-formallogische Region, die realwissenschaftlich-naturwissenschaftliche, die biologische und die geschichtswissenschaftlich-soziologische Region, schließlich die axiologisch-ethische und die ganz eigentümliche psychologische Region. Diese sehr viel reichere Gliederung tritt an die Stelle der drei Kantischen Kritiken, deren praktische und ästhetisch-teleologische überdies bei Kant kein befriedigendes Verhältnis zur naturwissenschaftlichen gefunden habe. Das Endziel von alledem muß dann natürlich auch hier eine Zusammenfassung sein, wo alle diese Regionen und Kategorien unter sich und gegenüber der reinen Formallogik zu einer inneren Einheit und Ganzheit, zu einem Wesensgesetz des Universums, sich vereinen. Die *vérités de raison* und die *vérités de fait* sollen dann wie bei Leibniz endgültig vereinigt werden, nur daß das Ziel dieser Vereinigung, an das Husserl mit religiöser Inbrunst glaubt und das er mit exakter strenger Phänomenologie erreichen zu können hofft, für ihn viel ferner liegt als für Leibniz. Immerhin arbeitet er wenigstens mit diesem Idealbegriff göttlicher Erkenntnis oder dem Wesensgesetz der Welt als Ganzen als mit dem vorausgesetzten Maßstab alles Endlichen mit demselben Ernste, wie einst Descartes, Malebranche, Spinoza und Hegel, und mit größerer Zuversicht als Kant.

Dieser letztere Umstand deutet nun freilich darauf hin, daß doch auch hier im letzten Hintergrunde eine Metaphysik steht, und daß die Wesensbegriffe die Neigung haben, aus bloß geltenden zu metaphysischen zu werden. Deshalb jubelt ja heute auch die Jugend dem neuen System so lebhaft zu, weil sie fühlt, hier werden die Dinge nicht mehr bloß vom mensch-

lichen Verstand erzeugt, sondern in der Erzeugung zugleich erschaut. Freilich ist das eine Vorwegnahme noch nicht vorhandener Abschlüsse. Die Richtung, in der sie sich vollziehen werden, dürfte aber erkennbar sein: es wird ein neuer Leibnizianismus sein, ein neuer Universal-Mathematizismus und eine neue Monadologie. Die Wesensschau dürfte zu einer Partizipation an dem göttlichen Wesensinhalt werden. In der Tat geht ein Teil seiner Anhänger bereits deutlich in dieser Richtung. Ein anderer deutet die Wesensschau im scholastischen Sinne einer Adäquation des subjektiven Erkennens an die »ontischen« Realitäten, die aus deren Wirkung auf den endlichen Geist hervorgeht. Jedesmal scheint ein neuer Rationalismus das Endergebnis, bei dem die Kantischen Antinomien vergessen oder überwunden sind, der aber auch der Hegelschen Fortbildung der Antinomien zur Dialektik durch seinen mathematischen Geist entgehen zu können glaubt [320]). Das Problem der Metalogik existiert nicht für ihn.

Unsere Hauptfrage bleibt hier, wie stets, die nach den etwa sich hieraus ergebenden Einsichten für die Historik. Nach der einen Seite hin erscheint nun hierfür die Lage sehr hoffnungsvoll. Die Auflösung des aus der transzendentalen Deduktion folgenden Kausalitätsmonismus und der Methodenpluralismus,

[320]) Vgl. Husserl, Logische Untersuchungen², 1913—1921, 3 Bde. und Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I, 1913. Der Unterschied beider verdiente sehr eine genaue Darstellung. Ueber das Verhältnis zu den Kantschulen: Arnold Metzger, Unters. z. Frage der Differenz der Phänomenologie und des Kantianismus, Diss. Jena 1915. Die Entwicklung der monadologischen Konsequenz bei Dietrich Mahnke, Eine neue Monadologie 1917 und Die Neubelebung der Leibnizischen Weltanschauung, Logos IX, 1920. Die Abbiegung zur scholastischen Ontologie der Universalien bei Geyser, Eidologie 1921; ähnlich ist die Abbiegung von der neuen Wissenschaftslehre Husserls zur Metaphysik eines kritischen Realismus bei Cl. Bäumker, s. dessen Selbstdarstellung, Philosophie der Gegenwart II, 1921. Aber auch wenn man beim ursprünglichen Ausgangspunkt bleibt, sind sehr verschiedene Wendungen möglich. Bei der Verschiedenheit der Regionen kann die Husserlsche Methode von sehr verschiedenen Punkten aus in Angriff genommen werden und in sehr verschiedene Gesamtansichten ausmünden, wie schon allein das Jahrbuch zeigt. Eine sehr sympathische, von Husserl selbst bevorwortete Ausmündung bei Mahnke, Der Wille zum Ewigen, 1917, und etwas später, Das unsichtbare Königreich des deutschen Idealismus, 1920.

der aus der verschiedenen Regionen zugewandten Wesensschau sich ergibt, scheinen es nahezulegen, daß hier eine völlig unbefangene Wesensschau der historischen und vor allem innerhalb dieser der dynamischen Begriffe möglich sein müsse. Da das Wesen nach Husserlscher Voraussetzung dem intendierten Gegenstande selbst angehört und in dessen Aktgegebenheit nur eben sichtbar wird, so würde man hier überdies den gespenstischen Eindruck eines unklaren Verhältnisses zwischen Realität und logischer Umformung los und könnte von den Wesensbegriffen die bloß denkökonomisch zu verstehenden Kunstgriffe und Verkürzungen wohl unterscheiden. Allein das ist eben nur die eine und nächstliegende Ansicht der Sache. Nach der andern Seite hin besteht vielmehr Husserls eigentlicher Endgedanke doch darin, daß dieser Pluralismus der Methoden und Wesen nur ein — freilich auf lange Zeit — vorläufiger ist und in einer endgültigen Ausmerzung aller Widersprüche, in einem endgültigen und absolut einheitlichen Wesensbegriff der Welt, wieder verschwinden muß. Er nähert sich damit bewußt der Leibnizischen *Mathesis universalis* und dem Mathematizismus der Marburger, mit denen er auch die schließliche Zusammenfassung der Seins- und Sollgesetze und die Unendlichkeit des hierauf abzielenden Erkenntnisprozesses teilt. Die Historie, von der übrigens Husserl stets als gesellschaftlich-geschichtlicher Region spricht, kann in einem solchen System, wie bei den strengen Kantianern nur eine stufenweise Annäherung an das letzte Ideal der Menschheit, des Fortschrittes, der moralischen Willenseinheit, also an die absolute Norm sein. Damit sind die von den Südwestdeutschen vorgenommenen Modifikationen des Kantianismus zugunsten der Historie wieder ausgeschieden und der Historie wie dem unberechenbar Individuellen jeder Boden entzogen. Aber da ist es nun höchst charakteristisch für das innere Wesen des Problems, daß Husserl praktisch mit dieser Endabsicht sehr stark zurückhält und dem Provisorium einen erheblichen Raum zugesteht. Er tut das besonders in einer Auseinandersetzung mit Dilthey und der Diltheyschule, die auch ihm als die charakteristischeste Vertretung des echten Historismus erscheinen und auf die er sich mit einer starken, verhaltenen, sichtlich vom Problem selbst tief ergriffenen Leidenschaft wirft. Er versteht Dilthey sehr wohl und gibt dessen Gedanken von der Strukturlehre, der inneren Dynamik des

kontinuierlichen Werdens, der nicht-mathematischen, sondern historischen Zeit, der Individualität und der Sinnbezogenheit vortrefflich, ja fast zustimmend wieder. Aber ebenso klar sieht er die Konsequenz des Relativismus, der Wertskepsis, der rein historisch und zeitlich bedingten Weltanschauungsbildung. Dagegen aber reagiert wieder aufs stärkste sein Sinn für Einheitlichkeit und Notwendigkeit des Weltverständnisses und für absolut rationale Begründung einer Menschheitsethik oder festen Norm. So findet er den Ausweg in einer Teilung des Problems: das Diltheysche Denken sei Weisheit, Weltanschauung, individualisierendes Verstehen, nicht streng wissenschaftliche Philosophie, aber bei dem gegenwärtigen noch ganz unvollkommenen Stande der strengen Philosophie vorläufig berechtigt und allein möglich; man dürfe darüber nur das endgültige Ziel der eigentlichen Philosophie nicht aufgeben und müsse den vorphilosophischen, praktisch-anschaulichen Charakter des Historismus streng betonen. Historismus und auf ihn begründete Weltanschauung sei eben »Anschauung« und nicht Begriff, Schule der Weisheit und nicht wissenschaftliche Philosophie. Damit steht nun auch Husserl vor jener Trennung einer historisch-anschaulich-konkreten und einer mathematisch-abstrakt-begrifflichen Methode, vor jener Trennung, die Hegel grundsätzlich auf seine Weise betont hatte, und die wir bei allen anderen Denkern — etwa mit Ausnahme Cohens, der aber auch in seiner Religionsphilosophie das Individuell-Historische einzuführen sich gezwungen sah — in irgend einer Form bewußt oder tatsächlich stets hatten wiederkehren sehen. Sie ist auch bei Husserl außerordentlich tief und einschneidend, aber: sie soll bloß provisorisch sein. Freilich wird in keiner Weise ersichtlich, wie etwa dieser provisorische Gegensatz in der endgültigen Formel überhaupt würde aufgelöst werden können. Es ist ausdrücklich ein so langes Provisorium, das Husserl in Aussicht nimmt, daß man auch nach ihm praktisch damit als mit einem Definitivum rechnen kann, womit dann freilich sehr nahegelegt ist, daß es in Wahrheit doch mehr als ein Provisorium sein möchte [321]).

[321]) Vgl. den von Husserl selbst häufig zitierten und offenbar als wichtig betrachteten Aufsatz »Philosophie als strenge Wissenschaft«, Logos I, 1910/11, der das Buch der Diltheyschule »Weltanschauung« 1911 mit dem psychologistischen Relativismus zusammen bekämpft. Hier die starken Anerkennungen der Diltheyschen Historie mit besonderer Hervorhebung der Dynamik

Für Husserl selbst ist das freilich nur ein Exkurs. Er bearbeitet in Wahrheit nur erst die Anfangsprobleme der Phänomenologie. Seine Schüler aber haben sich bereits über die verschiedenen Regionen der Phänomenologie verteilt und bezüglich der endgültigen Synthese großenteils geringere Enthaltsamkeit gezeigt. Natürlich mußten sich dabei auch die eng zusammenhängenden Probleme der Historie und Ethik in den Vordergrund drängen. Und da kommt es nun zu einer für unseren Zusammenhang recht bedeutsamen Leistung, die eine Art phänomenologisches Gegenstück zu der transzendentallogischen Leistung Simmels ist und daher unsere eingehende Aufmerksamkeit verlangt. Es ist die die ganze Philosophie um das Zentrum der Historie und Ethik sammelnde Lehre Max Schelers.

Scheler hat als katholischer Konvertit sofort den Sinn für das Normative, Rationale, Allgemeingültige bei Husserl heraus-

S. 323 f. (Aehnlich in Log. Unters. 2, I die Schilderung des »Erlebnisstromes«, aber dann in dem Kapitel »Zur Lehre von dem Ganzen und seinen Teilen« doch wieder nur »Streckenaddition«, Aktgefüge, Substanz und Attribut.) In dem Gegensatz dieser Denkweise gegen die im Interesse der Menschheit zu fordernde Allgemeingültigkeit der Werte sieht er die »unerträglich gewordene Lebensnot« der Zeit gipfeln. Husserls eigentlichem Denken nahekommen dürfte der Aufsatz eines offenbar von ihm beeinflußten Mathematikers A. Meyer in der Naturwissenschaftlichen Wochenschrift 1920, Nr. 50, S. 785—793. Hier erscheint die Mathematik identisch als mit der formalen Logik, die Realerkenntnis als eine Anwendung dieser Mathematik auf die (möglichst zu verringernden) Konstanten der Natur, das endgültige System der Erkenntnis als eine Fundierung der Physik und Chemie auf Mathematik, der Biologie auf die beiden ersten, der Psychologie auf die Biologie, der Soziologie oder Geschichte auf die Biologie, von da aufsteigend bis zur Gottesidee, die sich als »Weltgeometrie« darstellen läßt. Das Ganze sei ein mathematischer Positivismus. Alle die Teleologie verwendenden Erkenntnisweisen seien vorerst berechtigt, wo es noch nicht anders geht, aber provisorisch! Husserl selbst würde vermutlich dies Provisorische viel stärker betonen und das Ethische schärfer herausholen, womit er sich m. E. wenigstens einem Kantischen Dualismus wieder nähern würde und vom Positivismus geschieden bleibt. So erscheint denn auch die Sache bei einem andern Husserl nahestehenden Naturforscher Karl Jellinek, Das Weltgeheimnis, 1921. — Anwendungen der Phänomenologie auf die Historie s. bei Max Deutschbein, Das Wesen des Romantischen, 1921, und P. Landsberg, Die Welt des Mittelalters, ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters, 1922; das erstere eine Korrektur des Wundtschen Psychologismus, das zweite eine Kundgebung des jüdisch-katholischen Zweiges der George-Schule.

gefühlt und wie die anderen scholastisierenden Anhänger Husserls diesen Sinn in der Richtung auf das katholische Dogma und eine es ergänzende und unterbauende rationale oder natürliche Normwahrheit hinübergelenkt. Es kommt damit freilich etwas ganz Fremdes in die Husserlsche Lehre hinein, was sich besonders in der Feindseligkeit gegen den von Husserl so hochgeschätzten Kant zeigt. Aber Scheler beleuchtet dabei doch gewisse Konsequenzen und Schwierigkeiten der Husserlschen Problemstellung und führt originell und lehrreich zugleich gewisse Einsichten des Katholizismus in die Historik ein, wie bei den andern bisher Genannten der protestantische oder jüdische Untergrund wohl fühlbar war. Freilich kommt Scheler nicht von der Historie her, auch nicht von der katholischen die ja in Ficker, Böhmer, Döllinger, Möhler, Janssen, Lord Acton oder in der an Bäumker angeschlossenen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie eine unverwüstliche und lehrreiche Tradition hat. Er kommt vielmehr von der Psychologie und theoretischen Biologie her und strebt von dieser aus zu einer groß gedachten Apologetik des Katholizismus. Dazu hat er anfangs Euckens Noologie zu benutzen versucht, sie aber offenbar wegen der Unbestimmtheit ihrer Ergebnisse und ihrer erkenntnis-theoretischen und psychologischen Unsicherheit wieder aufgegeben [322]). Seiner Geistesart und seinen rational-normativen Zielen wie seiner psychologischen Begabung entsprach erst die Phänomenologie, an die er freilich offenkundig Fragen stellt, die aus dem Euckenschen Gedankenkreise stammen. Aller Leidenschaften kundig, besitzt er eine ungewöhnliche Spannweite und Feinheit des psychologischen Verstehens. Spiritueller Autorität und rationaler Normwahrheit bedürftig, bildet er das erst am Ende eines unendlichen Prozesses winkende Ideal Husserls in die jetzt schon geltende katholische Wahrheit um und formt er aus der Phänomenologie eine sehr geistreiche pluralistisch-idealistische Metaphysik. Von da aus mußte er, als Katholik der universalhistorischen, menschheitlichen und missionarischen Denkweise zugewandt dann auch die historischen Prozesse beleuchten, die zu diesem Ziele hinführen. Es ist aber begreiflich, daß das bei dieser Denkweise nur auf dem Umweg über die Ethik geschehen konnte, die die Ziele festlegt, von denen aus erst die Geschichte zu verstehen ist. Rationale Wertlehre und geschichtliche Entwicklung werden also wie bei den Kan-

[322]) S. Transzend. u. psychol. Methode, Leipzig 1900.

tianern scharf geschieden und erst hinterher aufeinander bezogen. Von einer Annäherung an Hegel, der beides ineinander gezogen hatte und gerade dadurch auf die Gegenwart wieder so stark wirkt, ist vorerst keine Rede. Der Anschluß an modernstes Denken, den Scheler liebt, liegt vielmehr darin, daß die von da aus entworfene Idee der Geschichte und des universal-historischen Prozesses allermodernste psychologische Finessen, vor allem viele Lehren Nietzsches, in sich aufnimmt. Sie dürfte mit alledem einen großen Teil der Schlagworte der kommenden Reaktion entworfen haben, im übrigen einer mehr gnostischen als katholischen Lehre entgegentreiben.

Bei Scheler wird also vor allem — hierin ganz in Uebereinstimmung mit der Grundmeinung Kants, der Marburger und Husserls — die Verselbständigung der Historie wieder rückgängig gemacht, die die Südwestdeutschen durch die eigentümliche Wendung der Transzendentallogik auf das tatsächlich von den modernen Historikern befolgte idiographische Apriori herbeigeführt und durch die sie sich Dilthey so stark angenähert hatten, wenn sie dann auch in sehr verschiedenen und nicht immer deutlichen Weisen ein System absoluter Werte daneben festzuhalten suchten. Sie hatten davon doch die eigentliche Logik der Historie völlig emanzipiert und ebendeshalb auch auf jeden sie mit der Historie verbindenden tieferen Entwicklungsbegriff verzichtet. Nein, die Historie muß nach Scheler einem festen, klaren, nicht mehr bloß formalen Wertsystem unterstellt werden. Dann komme auch der Entwicklungsbegriff wieder zu seiner beschränkten, aber richtigen Geltung: nicht wie ein Ding an sich, ein freischwebender, sich aus sich selbst bestimmender Prozeß, sondern als Theorie eines Werdens, das bald Annäherung, bald Entfernung von jenem Ziele ist. Er müsse allerdings sorgfältig konstruiert werden, aber stets im Hinblick auf die Norm. Dadurch erst glaubt Scheler uns von der zerfasernden Wirkung alles Historismus zu erlösen. Das führt dann freilich auch ihn in die Metaphysik hinein. Aber diese Metaphysik wird nie den Entwicklungsbegriff an und für sich betrachten, sondern in ihm stets den Einbruch und Durchbruch der ewigen Wertordnung in den vitalen Lebensstrom, in die Biologie, Ethnologie und gewöhnliche, richtungslose Historie schildern. Die Theorie dieser Ein- und Durchbrüche wird neben der Theorie des bloß vitalen oder biologischen Lebensstromes die Aufgabe einer Konstruktion des Entwicklungsbegriffes sein, soweit Scheler

neben der grundlegenden Aufgabe der Schaffung einer Ethik auf dieses bei ihm doch sekundäre Problem eingeht. Er wird seine philosophisch-biologischen Studien heranziehen und sie mit einer Theorie von dem Einbruch und Durchbruch »ontisch« gesicherter Werte, die dem platonischen Ideenreich gleichen, verbinden: also ein Problem, das dem der Simmelschen Immanenz der Transzendenz sehr ähnlich ist, aber vermöge der phänomenologischen Sicherstellung eines allgemeinen und zeitlosen Wertsystems viel entschlossener angegriffen werden kann. Nun sind es nicht mehr einzelne Achsendrehungen und Inseln innerhalb des Vitalprozesses, die dieser, rätselhaft genug, aus sich selbst heraussetzt, sondern Einbrüche eines zeitlosen Systems der Werte oder des göttlichen Geistes in den Lebensstrom. In diesen freiströmenden biologischen Elementen und ihrer Verbindung mit dem Ideenreich liegt das Wesen seines Entwicklungsbegriffes, aber auch ein Husserl völlig fremdes Interesse und Verfahren. Es geht in dieser Verbindung nicht ab ohne einen kosmischen Sündenfall.

Dementsprechend ist Schelers Hauptwerk eine Ethik, die wie die Kants eine allgemeine Norm aufstellen will und überhaupt in Kants Ethik die einzige grundlegende ethische Leistung der modernen Philosophie anerkennt. Aber auf Grund einer eingehenden Gefühls-, Gesinnungs- und Willensphänomenologie wird für die Ethik die »Kopernikanische Wendung« Kants und mit ihr der allerdings in der Ethik besonders störende, rein formale Charakter ebenso beseitigt, wie Husserl beides für die theoretische Seinserkenntnis beseitigt hat. Aus der Analyse der »puren Selbstgegebenheit sittlicher Werte und Wertverhältnisse« entsteht ein Wertsystem, das dem Schleiermachers, Hegels und Euckens nicht unähnlich ist und eben damit der katholisch-augustinischen Ethik sich nähert. Alle diese Systeme beruhen ja gemeinsam auf der antiken Güterethik, und es bedurfte nur einer schärferen Trennung von Werten und Gütern sowie einer schärferen normativen Zuspitzung, um Schelers Systematik zu schaffen. Die inhaltliche Gestaltung dieser Norm werden wir gleich bei dem Bilde des universalhistorischen Prozesses kennenlernen; sie ist dann freilich sehr paradox trotz aller Wesensschau. Zunächst aber interessiert uns die von da ausgehende Beziehung der Norm auf die methodische Auffassung der Historie und vor allem der historischen Entwicklung. Hier hören die phänomenologischen Analysen leider ganz auf

und tritt an deren Stelle ein sehr eklektisches und geniales Zusammenwerfen der verschiedensten Methoden. Ganz natürlich! Denn die Historie stellt nur die Beziehung des wechselnden Geschehens auf die Norm dar. So finden wir es ja auch bei den Marburgern, nur daß Scheler viel bunter und moderner und mit feinerem Gefühl für das Historische seinen Weg geht. Zunächst freilich ist jene Beziehung in der Hauptsache der schlichte Weltregierungs- und Vorsehungsglaube, der aus der Analyse des Gottesgedankens und religiösen Aktes phänomenologisch geschöpft wird. Die Verfehlungen gegen die Norm sind in Täuschungen über die Norm, wobei eine komplizierte Lehre vom Unterschied der Täuschungen und der Urteilsirrtümer entwickelt wird, oder in dem rebellischen, zum Ressentiment gegen alles Große und Adelige neigenden Willen der Menschen begründet, wobei der Sündenfall aus dem Wesensbegriff des Menschen phänomenologisch gefolgert wird. Aber abgesehen von diesen Störungen drängt die natürliche Vernunft wesensgemäß auf ein einheitliches und absolutes System der Wahrheiten und Werte sowie auf eine diese Werte darbietende organisierte Menschheitseinheit hin, womit der Begriff der Kirche schon als natürliches Postulat der Vernunft entsteht. Aber mit diesen altmodischen Bestimmungen ist die Sache nicht erledigt, Scheler verbindet damit zugleich die modernsten und paradoxesten. So knüpft er gerne das Menschentum an die vormenschliche biologische Entwicklung an und löst sehr originell das Problem der Sonderart, Einheit und Entstehung des Menschentums. Das alles gibt es gar nicht. Die Scheidung von Mensch und Tier ist völlig unsicher. Der Mensch entsteht erst, wo der religiöse Akt mit all seinen Konsequenzen in ihm entsteht. Das hebt dann die Einheit des Menschenbegriffes, die verhaßte Gleichheit, die Humanitäts-, Fortschritts- und Persönlichkeitsidee der Aufklärung endgültig auf, befreit von allen Problemen der Ethnologie, bei der man nie weiß, ob man es mit Menschen oder Tieren zu tun hat, und gewährt einen freien Anschluß an alle Lieblingsgedanken Nietzsches. Ob es zur Einheit der Norm und der Menschheitskirche paßt, davon ist nicht weiter die Rede. Sodann wird Raum geschafft für den Begriff der Individualität, der »unvertretbaren Besonderheit«. Die Gunst der sehr verschiedenen Umstände erlaubt einzelnen Teilen der Menschheit einzelne Teile des Normbesitzes sehr ver-

schieden stark und glücklich auszubilden, wodurch sie zu unersetzlichen Vorbildern und klassischen Autoritäten in bestimmten Dingen werden. Auch wird es dadurch zur Aufgabe der Menschheit und Menschheitskirche, alle diese kostbaren Sondererwerbe zu vereinigen und zur gegenseitigen Ergänzung und Zusammenarbeit zu sammeln. So wird es möglich, einzelne Teile der Geschichte herauszuheben, die Vereinigung von Morgen- und Abendland in Aussicht zu nehmen und den Gedanken der Individualität in den der Tradition und Autorität hinüberzubilden. Gelegentlich geht freilich der Individualitätsgedanke noch weiter und bedeutet dann die von den allgemeinen Normen nicht erfaßbaren, feinsten und intimsten, nur durch Individualnormen bestimmten Gebilde, ein deutliches Zeichen dafür, wie wenig der eigentliche Begriff des Individuellen in seinen Konsequenzen erfaßt ist. Es ist eben gerade nicht der Logik der Historie zugrunde gelegt, sondern in sie nur sozusagen eingeflickt. Für das eigentlich Historische seien soziologische Kategorien wichtiger, das Individuelle sei im Grunde nur Gott bekannt. Scheler gibt sich daher für diese Dinge mit Vorliebe als Soziologe. Schließlich aber und vor allem nimmt er in diese ganze Denkweise noch die moderne Lebensphilosophie von Nietzsche, Dilthey und Bergson auf und erkennt er darin geradezu den mächtigsten Fortschritt der modernen Philosophie neben der Husserlschen Phänomenologie. Er zeigt von hier aus Verständnis für den Unterschied der Evolution und Entwicklung, für den Begriff der historischen Zeit und Kontinuität; in einer tiefsinnigen Abhandlung über die Phänomenologie der Reue entwickelt er den Gedanken der beständig vorwärts und rückwärts greifenden, zeugenden Macht der Historie. Aber mit den eigentlich Husserlschen und normativen Elementen seines Denkens ist das nirgends von ferne ausgeglichen. Statt dessen behauptet er sofort ähnlich wie Simmel eine immanente Notwendigkeit der Kultur, durch ihren Apparat und ihre Objektivierung sich selbst zu ersticken, den tragischen Charakter der Geschichte, den er mit der Selbstzerstörung der Natur durch Energiezerstreuung und Wärmetod parallel setzt. In beiden Fällen könne die Erhaltung des Lebens nur durch Zufuhr neuer Kräfte an die nur scheinbar geschlossenen Systeme erfolgen. Das Wunder und die Erlösung allein halten das Leben im Gang und wenden damit den Menschen zugleich auf den höchsten Wert hin. Das Entscheidende bleibt also

immer die durch göttliche Tat zu verwirklichende und die natürliche Einsicht vollendende Norm, die in den Lebensstrom sukzessive hereinbricht. Die Stelle in der Geschichte, wo sich dieses Postulat am klarsten erfüllt, zu finden, ist daher die eigentliche Hauptaufgabe: es ist die Vereinigung von Vernunft, Kultur, Volkstum, Lebensordnung und Religion, die das Mittelalter zeigt, und von diesem Zentrum aus ist die Geschichte zu verstehen.

So kommt es trotz aller Unsicherheiten des Entwicklungsgedankens bei Scheler doch zu dem Bilde eines universalhistorischen Prozesses, das recht interessant ist, wenn es auch mehr den phänomenologisch gedeuteten Instinkten dieses katholischen Nietzsche als den Normbegriffen der Husserlschen Schule zu verdanken ist [323]).

Der Mensch ist darnach, wie bei Nietzsche die Sackgasse der biologischen Evolution, das kranke Tier, das nur mehr in geistiger Richtung sich höher entwickeln kann und damit seine animalische Kraft aufzehrt. Der historische Mensch, auf den es allein ankommt, entsteht an verschiedenen Punkten, und zwar jedesmal erst durch den Durchbruch des Gottesbewußtseins, worin er — das zeigt einen grundsätzlichen Unterschied gegen Nietzsche — die Kraft hat, die niederziehenden Schwächen seiner übergeistigen und zugleich doch den Geist durch eine ungeheure

[323]) Vgl. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik 1916 (Abdruck aus Jb. f. Philos. u. phän. Forschung I u. II); Vom Ewigen im Menschen I, 1921; Abhandlungen und Aufsätze 1915; Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle 1913. Seine Kriegsbücher können hier außer Betracht bleiben. Unverkennbar ist der starke Anschluß an die traditionalistische und romantische Restaurationsidee der Franzosen; auch an deutsche Romantik im Stile Adam Müllers, sowie an die älteren Slawophilen ist zu erinnern, siehe die äußerst interessanten »Drei Essays« von Kirejewski, deutsch 1921, der freilich nun gerade die römische Kirche und ihren Lateinergeist verantwortlich macht für den unseligen Intellektualismus und revolutionären Individualismus des bürgerlichen, d. h. modernen Europa; hier kommt die Erlösung aus dem davon noch wenig berührten Russentum und seiner Kirche. — Kritisches bei Jonas Cohn, Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik, Logos VII, und Dietrich Kerler, M. Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung 1917. Auf den letzten Kern des Problems, das Verhältnis der ontischen Werte zum historischen Denken, geht keine Kritik ein. — In Zusammenhang mit der expressionistischen Zeitströmung wird Husserl und Scheler gebracht bei Worringer, Künstlerische Zeitfragen, 1921.

Werkzeugs- und Apparatsanhäufung erstickenden Entwicklung zu überwinden. Erst der religiöse, gottsuchende Mensch ist der Anfang der Geschichte, welcher Anfang eben damit ein metaphysisches und kein historisches Problem ist. Von diesem Anfang aus ergibt sich auch das Gesetz der Geschichte: sie steigt auf, wo das religiöse Bewußtsein sich auf sein wahres Objekt, den geistigen und universalen Gott, richtet; sie steigt ab, wo es sich auf innerweltliche Güter und Seinsstücke, auf Gottes-Surrogate und Götzen, richtet, ein von Augustin und Malebranche entnommener Gedanke. In einer solchen Verkehrung der Wertordnung besteht der zu postulierende Sündenfall, aber er läßt die Tendenz zur Wiederherstellung der richtigen Ordnung daneben bestehen. Das Religiöse ist also zentrale Triebkraft und Ziel der Entwicklung. Diese religiösen Grundeinstellungen sind auch bedingend für die jeweilige soziologische und ökonomische Gestaltung, die freilich, einmal vollzogen, dann die weitere geistige Entwicklung in ihre Banden schlägt, zum Heil, wenn die religiöse Entwicklung normal war und demgemäß eine normale Gesellschaftsordnung hervorgebracht hat, zum Unheil, wenn sie abnorm war und dementsprechend eine zerrüttete und ständig gefährdete, niederziehende und verweltlichende Gesellschaftsordnung hervorgebracht hat. Auf die normale Gotteserkenntnis arbeitet nun aber schon ein natürlicher Trieb des Bewußtseins hin, der damit die Voraussetzung und den Unterbau für die göttliche Offenbarung und Erlösung in der die Einheit der Menschheit schaffenden Kirche bewirkt. Zu dieser Höhe des Unterbaus gelangt der natürliche Trieb mit dem Hellenentum, das vermöge seiner dionysischen Elemente allen Wahrheitsgehalt des Orients, auch des indischen, in sich aufgenommen hat und erst mit Sokratik und Stoizismus dem tödlichen Rationalismus und egalitären Subjektivismus verfällt. Auf dem Unterbau des Hellenentums erhebt sich dann die göttliche Erlösungsstiftung der Kirche. Aber die eigentliche Normalkultur geht auch aus der Kirche erst auf dem Boden der neuen nordischen Völker hervor. Das Mittelalter als Vereinigung kirchlicher, germanischer und antiker Elemente ist erst die volle und eigentliche Normalkultur, drückt sich demgemäß auch in einer normalen ständischen Gesellschaft aus, wo Priester, Mönche, Ritter, Bauern und Gewerbe harmonisch zusammenwirken und auch noch eine geistig freie, künstlerische Bohême

ihren Platz findet. Es ist seigneurale, künstlerische und erotische Kultur unter dem ausgleichenden, heilenden, vereinigenden und stabilisierenden Schutz der Kirche. Hier findet alles, Krieg und Liebesideal, Persönlichkeit und Autorität, Weltlust und Himmelsbürgerschaft, Besitz und Opfer, Diesseitigkeit und Jenseitigkeit, Lebensderbheit und mystische Sublimität, seinen Zusammenhang und seine Vereinigung, zugleich Ausdruck in reich gegliederter sozialer Ordnung. Wenn es dann von dieser Höhe herab zu der tiefen Entartung in dem modernen bürgerlich-protestantisch-demokratisch-kapitalistischen Lebensstil gekommen ist, so erklärt sich das aus dem großen, von Nietzsche entdeckten Gesetz des Ressentiments der Schwachen und Gernegroßen gegen Adel, Autorität und Kraft. Freilich war es ein arger Irrtum Nietzsches, dieses Gesetz auf die Entstehung des Christentums anwenden zu wollen. Es trifft vielmehr lediglich umgekehrt zu auf die Entstehung des modernen Liberalismus, Protestantismus und Rationalismus, die für Scheler wie einst für de Bonald völlig in der Wurzel identisch sind. Auch ist das Nietzschesche Gesetz im Grunde für ihn dasselbe wie das Malebranchesche, insofern der Kern alles Ressentiments die Empörung gegen den wahren Gott und die Schaffung von Surrogaten ist. Ressentiment ist also die bürgerliche rationale und ethische Autonomie; sie ist die Scheinform eines verdrängten Gotteshasses. Ressentiment ist der Kosmopolitismus gegen die gottgewollten engeren Kreise der Familie, des Vaterlandes und vor allem des Standes; die soziale Nivellierung kehrt sich gegen Adel, Ritterlichkeit und Priestertum. Ressentiment ist die allgemeine Menschenliebe, gegründet auf Selbstsucht und Selbstflucht, weil die Persönlichkeit keine innere Fülle und innere Differenzierung mehr besitzt. Ressentiment ist aber auch die moderne Arbeitswut, die nur das arbeitslose Einkommen des Seigneurs beneidet und zu der der Kampf gegen Vorrechte und Erbgut samt der ganzen, auf einzelner Eigenleistung beruhenden Gleichheit hinzukommt. Ressentiment ist ferner die ganze Subjektivierung der Werte, die zur Anarchie des individuellen Beliebens oder zur kahlen Gattungs- und Vernunftmoral Kants führt, wie denn überhaupt Kants Haß gegen die geschichtliche und inhaltliche Welt die Rache des Gelehrten und Büchermenschen an einer reicheren Welt ist. Ressentiment ist schließlich die Erhebung des Nützlichkeitswertes über die Lebenswerte überhaupt, womit sich der moderne Sklaven-

aufstand der Moral vollendet und gegen »jede höhere Genußfähigkeit und Genußkraft« revoltiert. All das stammt aus Spätmittelalter, Renaissance und vor allem Reformation. Luther und Descartes wachsen aus einer Wurzel, Angelsachsentum und Calvinismus haben den Bürgergeist vollendet, dem offenbar vor allem der Haß Schelers gilt. Im Weltkrieg sieht er die Katastrophe des Bürgergeistes und die Anbahnung der Umkehr zu einem neuen Mittelalter. Das weitere wird eine Art innerer Dialektik des Bürgergeistes selbst besorgen. Seine Rechenhaftigkeit wird die Geburtenzahl beschränken und seine neben dem Geschäft wahllos und achtlos betätigte Erotik wird Gesundheit und Vitalität erschüttern. Damit werden dann die fruchtbareren und erotisch sorgsameren alten Schichten der »muthaften und gläubigen Lebenseinstellung«, der seigneurale und bäuerliche, zugleich religiös-konservative Typus wieder in die Höhe kommen und die Herrschaft gewinnen. Gleichzeitig sieht er erlösende Kräfte in der Jugendbewegung, in Nietzsche und der neuen Lebensphilosophie, ferner in dem »erstaunlichen Vorbild einer innerlichen und letzten Unabhängigkeit vom Kapitalismus, das Stefan George und sein Kreis gibt«, schließlich auch in den Wandelungen des Unternehmertypus zum Verwalter öffentlicher Gesamtinteressen, wie sie Rathenau vertrete. Gerade aus diesen modernsten Kräften werde unter gleichzeitiger Vertiefung und Verinnerlichung der Kirche zur spirituellen Welt- und Friedensautorität der neue Vitaltypus kommen [324]).

[324]) Der Einfluß dieser Konstruktionen ist nicht gering. Sombart hat in seinem »Bourgeois« und in der Neuauflage seines Kapitalismus ihnen starken Einfluß eingeräumt, allerdings hinzugefügt, daß die gewaltige Größe des Mittelalters auf der Winzigkeit seiner Verhältnisse beruhte. Aehnliche Gedanken bei Hermann Bahr, Expressionismus 1916; auch bei Paul Ernst, Erdichtete Gespräche, 1921, nur daß hier der Positivismus von dieser Ressentimenterklärung ausgeschlossen wird, da er eine Forderung ehrlicher Vernunft sei. E. R. Curtius in seiner sehr lehrreichen Analyse des französischen Geistes zeigt den gleichen Einfluß des Hasses gegen Aufklärung, Bürgertum und Autonomiegedanken. Auch in der Georgeschule sind ähnliche Töne gegen Bürgertum, Protestantismus und moderne Wissenschaft nicht selten. Man wird vermutlich immer mehr Derartiges hören. Hans Driesch hat Bergson, Russell und Scheler für die größten lebenden Philosophen erklärt. — Recht lehrreich ist ein Vergleich mit dem gleichfalls auf Husserlscher Methodik beruhenden Buche von Kurt Hildebrandt »Norm und Entartung des Menschen« und »Norm und Verfall des Staates« 1921. Hier ist Platons Hellenentum die

So endet auch diese dritte Schule apriorisierenden Formdenkens bei der Metaphysik, insbesondere da, wo sie auf die Grundbegriffe der Historik einzugehen hat. Aus der phänomenologischen Analyse entsteht durch Hypostasierung umfassender, übrigens reicher und tiefer ethischer Werte eine Art Platonismus der Wertideen. Dieses Ideenreich wird auf einen biologischen Lebensstrom bezogen, der in der Weise Nietzsches, Bergsons, Simmels, letztlich Schopenhauers gedacht ist. Das Problem ist dann die Herausbildung der »Teilhabe« der aus dem Lebensstrom auftauchenden Geister an dieser Ideenwelt oder umgekehrt des Durch- und Einbruches der Ideenwelt in den Lebensstrom. Das ist der Sinn der Entwicklung, wie er sich hier darstellt: ein an sich entwicklungsloses Ideensystem wird in einem endlos strömenden, kontinuierlichen, immer mehr lebenwollenden Lebensstrom angeeignet und ausgebreitet. Der Vorgang erscheint zunächst unter der Voraussetzung des Sündenfalls und des einheitlichen, die Menschheit umfassenden Erlösungszieles als ein von der göttlichen Vorsehung geleiteter, in die alles assimilierende Weltkirche ausmündender, universalhistorischer Prozeß. Aber unterhalb dieses schließlich nur aus der Offenbarung voll erkennbaren Prozesses vollzieht sich ein ihm entgegenkommender und in ihn einmündender natürlicher Prozeß. Er ist das Problem der Philosophie, insbesondere der Geschichtsphilosophie und kann nach Scheler gegen die Theologie sehr wohl isoliert werden. Auf ihn finden dann jene Probleme der Teilhabe oder des Ein- und Durchbruches ihre Anwendung, und hier erst kommen die uns in unserem Zusammenhange interessierenden Probleme wirklich zur Behandlung. Es geht wie man sieht, dabei ziemlich kraus und bunt zu. Das Ganze ist eine seltsame Mischung von Scharfsinn, Tiefsinn und Leichtsinn, bietet aber doch eine Reihe sehr bedeutender Gedanken. Zunächst wird der ganze von der Phänomenologie erarbeitete antipsychologistische Begriff des Wesens und der Wesensschau im Sinne jener Achsendrehung des bloßen Lebens zum geistig erfüllten Leben verwendet, wie wir es ähnlich bei Simmel sahen. Dann aber wird daraus der überpsychologische Begriff der Person hergeleitet und mit ihm die Spontaneität

Norm im Sinne Georges. Auf jede universalhistorische Konstruktion ist verzichtet. Es wird nur der bürgerlich-demokratisch verseuchten Gegenwart die Norm vorgehalten und die Erlösung von einem neuen Genie erwartet, das die Norm wieder erfolgreich verleibt.

des Ichs, das aus diesem Strome auftaucht und in seinem Unterbewußtsein an dem ganzen Ideengehalt des göttlichen Geistes der Möglichkeit nach partizipiert, ein Gedanke, der an Leibniz und Malebranche erinnert. Alle sinnlichen Wahrnehmungen und Berührungen sind nur Aktualisierungen dieses in der Person schlummernden Allwissens, woraus sich insbesondere die sonst völlig unbegreifliche und die Voraussetzung aller Historie bildende Erkenntnis der fremden Iche erklärt. Die Hauptfrage aber ist, wie es aus dem bloßen Lebensprozeß heraus zu diesen Aktualisierungen oder Achsendrehungen und damit zur Personbildung überhaupt kommen könne. Sie wird damit beantwortet, daß das von den wesentlich praktisch zu verstehenden Bewegungen und Wendungen des psychophysischen Apparates und des vitalen Strebens herkomme, das bald hierhin, bald dorthin führe und jedesmal nur die an dies praktisch-vitale Interesse anknüpfbaren Stücke der Ideenwelt wecke, daß diese aber, an einem solchen Punkt geweckt, die Tendenz haben, aus eigener innerer Logik weiterzuwirken und sich auszubreiten. Das Leben und der psychophysische Apparat wirkt also als Auslesemittel, das aus der Fülle der möglichen Ideengehalte gerade diesen und jenen hier und dort aktualisiert, ein Gedanke, der an Bergsonsche psychologische Theorien anklingt. Daher kommt in der menschlichen Geschichte die individuelle Verschiedenheit in Maß, Umfang und Intensität der hier oder dort sich bildenden Kulturgehalte und bei jedem das Bestreben, sich aus seiner ideellen Tiefe auszubreiten und zur allumfassenden Systematik zu werden. Aus diesem Streben und der Ergänzungsbedürftigkeit dieser jedesmal unvollständigen Kulturgehalte stammt die Tendenz auf eine menschheitliche Gesamtkultur, die freilich erst in der Weltkirche eine feste Stütze und Organisation empfängt. Auch versteht man so die ganz verschiedene Verteilung der Höhepunkte und die Wiederherabziehung erreichter Kulturhöhen in das bloß vitale Leben, dem stets ein praktisch-eudämonistischer Rationalismus und Individualismus entspricht, sobald es Verstand genug hat, sich selbst zu denken und mit allerhand Ressentiment-Sophistik gegen den Höhenzug zur Ideenwelt abzusperren. Die Geschichte ist demgemäß die beständige Wandelung der in ihren Akten aus jenem geistigen Wertreich gespeisten Iche, die doch zugleich als endliche Wesen auf dem Erlebnisstrom des vitalen

Daseins treiben, welcher letztere durch die Mittel der äußeren und inneren Sinnlichkeit je nach den vitalen Anlässen zu dem ersteren als zu einer transzendenten Welt des Zeitlos-Gültigen und Ontisch-Wesenhaften die Wege öffnet. Daß damit die Simmelschen Gedanken vom individuellen Gesetz und der Tragödie der Kultur, sowie der Nietzschesche Aristokratismus und Antiintellektualismus verbunden sind, haben wir schon gesehen. Es ist eine Kombination von Malebranche, Bergson, Simmel und Nietzsche, die hier auf die Phänomenologie aufgepfropft ist. Auch an Euckens Gegensatz von Seelenleben und Geistesleben erinnert manches. Zugleich ist die Wundtsche Apperzeptionslehre und Theorie der Heterogonie der Zwecke aus einem pseudokausalen Erklärungsprinzip in den Durchbruch der geistigen Welt in die vitale verwandelt und die platonische Lehre von der Teilhabe psychologisch verdeutlicht. All diese Probleme sind bei ihm neubelebt und gerade durch die Verbindung mit dem »Teilhabe«-Problem sehr lehrreich beleuchtet. Es wird darauf am Schluß zurückzukommen sein. Freilich der Weg von der Teilhabe zur Entwickelung ist damit in Wahrheit gerade nicht erleuchtet. Hier bleibt trotz der Verbindung mit ganz anderen Gedanken die Kant-Husserlsche Trennung von Norm und Leben. Erst aus der Berührung von Leben und Idee entsteht bei ihm die Entwicklung, im Kerne der Idee selbst gibt es keine. Das ist dann aber überhaupt keine wirkliche Entwickelung. Sie bewegt sich an der Peripherie, aber nicht im göttlichen Wesen selbst; Hegels Dialektik war ein pantheistischer Irrtum. Freilich ist es nicht immer ganz leicht, beides zu scheiden, eine rationalistische Erstarrung des Lebensprozesses auszuschließen und anderseits die Lebensbewegung und Individualisierung nicht in die Ideenwelt selbst eindringen zu lassen. Er kommt immer nahe an das Problem der Metaphysik heran. Wo Scheler, der Gelehrte, spricht, strebt er nachstrenger Scheidung; wo Scheler, der Essay ist, sich tummelt, verschmilzt beides und entsteht ein in Paradoxien schwelgendes Gemälde, das dem Entwurfe Nietzsches von einer welthistorischen Psychologie recht ähnlich ist und in der Zusammenschmelzung des Nietzscheschen Uebermenschentums mit mittelalterlichem Katholizismus und Patriarchalismus seinen besonderen Glanzpunkt hervorbringt [325]).

[325]) S. »Formalismus usw.«; vor allem das ganze Kap. VI, das geradezu eine »phänomenologische Lehre vom Geist« 495 geben will. Der etwas stru-

Die Hemmungen Schelers durch seinen katholischen Dogmatismus sind offenkundig. Nach anderen Seiten freilich wirkt der gleiche Umstand förderlich, indem er von manchen anderen Vorurteilen befreit und ältere Problemstellungen wieder in ihr Recht einsetzt. So hat er, obwohl von der gemeinsamen modernen Grundlage in der Bewußtseinsanalyse ausgehend und diese Grundlage besonders als Phänomenologie ausgestaltend, doch von da aus, ähnlich wie einst Malebranche, auf dem Wege über die Frage nach der Erkenntnis des inneren Kausalzusammenhanges der Dinge und nach der Erkenntnis des Fremd-Seelischen den Gedanken der Partizipation des endlichen Geistes an der Lebensfülle des unendlichen in den Mittelpunkt gestellt und diesen Gedanken mit den modernen biologischen, psychologischen, und historisch-entwicklungsgeschichtlichen Erkenntnissen verbunden. Dadurch ist er bewahrt vor der Substanzlosigkeit und dem Egozentrismus Simmels, vor der grübelnden Unsicherheit Diltheys, der bloß formalistischen Objektivität Windelbands und Rickerts und der Willkür Nietzsches. Vom Transzendentalismus ist dabei freilich wenig übrig geblieben. Immerhin bleibt der Ausgangspunkt der gleiche und ist gerade bei der Anwendung dieser Phänomenologie auf den Entwicklungsbegriff das Problem der »Teilhabe« mit besonderer Energie von ihm verfolgt worden. In diesem Problem steckt die ganze uns hier beschäftigende Frage nach dem Verhältnis von Lebensanschauung und kategorialer Form. Deshalb mußte Schelers hier so eingehend gedacht werden. Im übrigen ist die Grenze aller transzendentalen Entwicklungsbegriffe, die keine Ausgleichung zulassende Spannung von Leben und Norm, von Sein und Sollen, hier so empfindlich wie bei allen andern, überdies hier noch verstärkt durch

delnde Fluß der Darstellung, der bald ganze Uferstücke mitreißt, bald in großen Anmerkungen ganze Embryonen neuer oder ungezeugter Disziplinen an das Ufer wirft, macht das Verständnis sehr schwierig. Am bedenklichsten ist der stete Appell an die unmittelbaren »Einsichtigkeiten« der apriorischen Wesensbegriffe. Scheler muß andere Deutungen, die meist sehr wohl möglich sind, auf Täuschungen, d. h. auf Perversionen und Erkrankungen des inneren und äußeren Sinnes zurückführen, um sie nicht in den Bereich widerlegbarer Urteilsirrtümer fallen zu lassen; das ist der Hauptsinn seiner Abhandlung über die »Idole der Selbsterkenntnis«. Beziehungen auf Simmel 509 ff., 615 ff., auf Bergson 493, 594. Ueber Entwicklung bes. 563; über Gesch. 592; ferner 541, 560, 438. — Verwandt ist P. Th. Hoffmann, Der M. A.-liche Mensch, 1922.

die dogmatische Begrenzung und Bewegungslosigkeit der Normen, an der alle Hervorhebung der Lebens- und Individualitätsbegriffe nichts Rechtes mehr zu ändern weiß.

D. Die positivistisch-neuromantische Metaphysik Italiens und Frankreichs.

Die Leistungen des kategorialen Apriorismus für die Historik sind also ganz außerordentlich verschiedenartig. Sie zeigen in dieser Verschiedenartigkeit nur die Schwierigkeit des ganzen Problems und die Unmöglichkeit, gerade den Entwicklungsbegriff von den Kantischen und verwandten Voraussetzungen aus zu erfassen. Alle münden, wo sie sich ihm nähern, in der Metaphysik. Bei Simmel und Scheler geschieht das nur am klarsten und gedankenreichsten. Aber schließlich haben ja auch Riehl und Windelband bei Hegel geendet. Bei den mehr psychologisch gerichteten Denkern wie Eucken, Nietzsche und Dilthey war das auch von ihrem Standpunkt aus geschehen. Und hatte nicht schon Lotze den Entwicklungsbegriff nicht der Logik, sondern der Metaphysik zugewiesen, die in ihm die Bewegung auf die Werte als den letzten Kern des Realen hin weniger denkt als glaubt? Und hatte nicht E. v. Hartmann das mit Gesetzen und Werten geladene, die Entwicklung eigentlich bewirkende Unbewußte zuletzt doch nur durch eine Metaphysik des Unmittelbaren in seiner Kategorienlehre ergriffen? Wennschon doch alles hier endet, dann muß man auch hier gleich anfangen und das Problem von vornherein von der Metaphysik aus anpacken können. Freilich, den Zugang zu dieser selbst muß man sich nach all den feinen Durchbildungen moderner Psychologie und Erkenntnistheorie entschlossen durch ein eigenes und neues Erkenntnisprinzip öffnen, durch die Intuition oder das grundlegende Aperçu, womit man sich in einer Art gewaltsamer Kraftanstrengung in den inneren Gang und Strom des Werdens versetzt und dieses sozusagen von innen heraus nachfühlend, genial und prinzipiell versteht. Es ist also eine Metaphysik, die unter dem Einfluß der modernen Atmosphäre von vornherein auf Entwicklung eingestellt ist. Die positiven psychologischen und empirisch-erkenntnistheoretischen Einsichten müssen dann dem so erfaßten Ganzen erst nachträglich sorgfältig und kunstvoll eingefügt werden, bleiben aber von entscheidender Bedeutung. Das ist eine Intuition, die mit dem Husserlschen Erschauen der einzelnen apriorischen Wesensgesetze gar nichts zu tun

hat, sondern von vornherein auf das metaphysische Ganze, auf das Reale und auf die Bewegung geht, ein Unterschied, der freilich heute oft nicht beachtet wird. Derartige Gedanken und Forderungen haben sich heute in einem überaus starken Maße durchgesetzt und erfüllen die neu aufstrebende Jugend. Sie sind der Kern in der heutigen »Revolution der Wissenschaft«[326]). Sie versprechen vor allem eine Ueberwindung des skeptischen und technischen Historismus aus ihm selbst heraus, unter Beibehaltung seines eigentlichen großen Grundgedankens. Es ist leicht zu sehen, daß das die alten Gedanken der beiden Antipoden Hegel und Schopenhauer in neuer, von der Technik und Systematik ihrer Lehren gelöster Form sind. Die alten Feinde schmelzen jetzt zusammen, wie schon bei Nietzsche, und nehmen, wenigstens bei den Führern, den ganzen positivistischen und erkenntnistheoretischen Apparat und die Kenntnisfülle des modernen Realismus in sich auf. Diese neue Form ist ihnen trotz aller Herantastungen an beide Lehren und trotz der Nietzsche-Schopenhauerschen Neigungen nicht in dem alten deutschen Heimatlande, sondern in Italien und Frankreich zuteil geworden. Hier hatte die deutsche Historie und Philosophie stets starke Wirkungen gehabt, vor allem in der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Dann aber war sie ganz durch den Positivismus verdrängt worden. Heute vollzieht sich dort eine tiefe Selbstkritik, in der Positivismus und Nachwirkung der deutschen Romantik neu zusammentreten[326a]). Hier haben Croce und Bergson, vielleicht weil ihre Heimatländer den Positivismus noch viel radikaler erschöpft und bis zu den letzten Konsequenzen durchlebt haben, der Philosophie und vor allem dem historisch-philosophischen Denken neue Horizonte und Methoden eröffnet. Von ihnen muß zuletzt noch die Rede sein.

[326]) Eine kritische Uebersicht vom Standpunkt einer grundsätzlich antimetaphysischen und atheistischen Ethik gibt Dietrich Kerler, Die auferstandene Metaphysik, 1921, das Gegenstück zu dem Buche von Peter Wust.

[326a]) Wie sehr man im heutigen Frankreich die deutsche Philosophie verfolgt und dabei die Bedeutung der Romantik erkennt, darüber s. Hesnard, F. Vischer 1921 u. Vermeil La pensée religieuse d'Ernest Troeltsch, 1922. Freilich ist auch die Opposition dagegen schon bereit. Die internationale Auswirkung der Romantik bedürfte einer neuen Darstellung. Bis jetzt gibt es hiefür nur die bekannte Literaturgeschichte von Georg Brandes, die wesentlich nur die belles lettres betrifft. S. C. Dyrssen, Bergson und deutsche Romantik, 1922.

Der Neapolitaner Benedetto Croce, einer der vornehmsten und charaktervollsten Denker der Gegenwart, der philosophische Erzieher des jungen Italiens und nach dem Weltkrieg Unterrichtsminister des Königreiches, knüpfte an Giambattista Vico an und bildete dessen Geistesphilosophie zu derjenigen Hegels fort. Was ihn dazu veranlaßte, war die allgemeine Entwicklung des Historismus, die in Italien ähnliche Wege ging, wie auf dem Kontinent überhaupt. Er wurde Stoff, Problem und Methode der Literatur und der Geisteswissenschaften: bei Manzoni katholisch-romantisch-liberal, bei Leopardi tragisch und pessimistisch wie bei Schopenhauer, bei Carducci nationalistisch-pathetisch wie später in Frankreich bei Barrès. Psychologismus, Relativismus und Aesthetentum waren schließlich auch hier das Ergebnis, dem Heimatkunst, Sozialismus, Futurismus und D'Annunzios Nietzschetum entgegentraten. Von all diesen Folgen auch seinerseits ergriffen und gepeinigt, wandte sich Croces Bedürfnis nach Objektivität und Klarheit zu der in Neapel fortdauernden Hegelschen Tradition, die namentlich von seinem Lehrer, dem feinfühligen Literaturhistoriker Francesco de Sanctis, vertreten war. In Vico glaubte er die alte italienische Ueberlieferung seit Bruno und Campanella wiederaufzunehmen, und durch die Verbindung mit Hegel hoffte er das große, objektive kosmopolitische Denken zu erreichen, das man »zugleich italienisch fühlen« kann [327]).

Aber die Hegelsche Lehre ist dabei gründlich verändert; die Einwirkungen der Auseinandersetzung mit Positivismus, Psychologie, Marxismus und exakter Geschichtsforschung sind unverkennbar. Zunächst ist das Preußisch-Protestantisch-Theistische an Hegels Lehre in das Aesthetisch-Kosmisch-Pantheistische, sein Definitivismus in einen unendlichen Progressismus verwandelt, der freilich nicht die Jagd der Neukantianer und Jakobiner nach der Idee, sondern die vorwärts und rückwärts unübersehbare Folge von restlosen, in sich selbst voll-

[327]) Vgl. hierzu Voßler, Italienische Literatur der Gegenwart, 1914, und B. Croce, F. de Sanctis und die deutsche Geistesarbeit, Intern. Mon.-Schrift, Juni 1912; vor allem Croce, *Filosofia di G. B. Vico*, 1911, mir zugänglich in der französischen Uebersetzung 1913; das Buch ist Windelband gewidmet, »einem der größten Meister der modernen Geschichte der Philosophie«. Zum Ganzen Voßler, Das System der Philosophie des Geistes, Deutsche Lit.-Ztg. 1910, Nr. 25, übrigens nicht ohne Kritik.

endeten und doch zugleich über sich hinausdrängenden Individualisationen des Absoluten ist. »Die Idee kennt keine Hast«, sagt er mehrmals mit Hegel, aber auch keine starre Selbstverschließung im Erreichten. Ihr Wesen ist eben die Bewegung, die Aufhebung der Gegensätze in der Bewegung und die unerschöpfliche Selbstdarstellung vermöge der Bewegung in immer neuer Selbstgestaltung. Das ergibt nun aber eine sehr viel stärkere Betonung der vollen empirischen Realität und der inneren Bedeutung des Individuellen, vor allem der individuellen Hervorbringungen der Historie. Dem entspricht auch, daß Croces Metaphysik nicht wie Hegel von der Analyse der Logik, sondern von der Intuition des Konkret-Individuellen im Aesthetischen ausgeht. Das Individuelle ist ihm Zentralproblem und Gegenstand der Historie. Er sucht sie dadurch von der Gefahr der Marionetten- und Scheinhaftigkeit zu befreien, von der sie bei Hegel stets bedroht war, weil dieser von der kosmischen Idee und nicht vom Empirisch-Einzelnen selber ausging. Bei solchem Ausgehen vom Empirischen und Einzelnen aber erscheint nach Croce das Individuelle in erster Linie als Aesthetisches, einerlei auf welchem Lebensgebiet es liegt. Stets wird das Einzelne in erster Linie ästhetisch aufgefaßt. Das Aesthetische ist ihm dementsprechend wie bei Vico, Hamann und Herder entwicklungsgeschichtlich und sachlich die Ur- und Grundfunktion des Geistes; aus ihm erst entspringt alle Gegenständlichkeit und Anschauung überhaupt. Erst an es schließt sich das Denken an, um dann entweder empirisch-pragmatistisch das Geschaute berechenbar zu machen oder philosophisch-spekulativ die in der ästhetischen Anschauung liegenden metaphysisch-logischen Voraussetzungen aus ihm hervorzuholen. Auf dem letzteren Wege erst kommt es von der Aesthetik und angeschauten individuell-konkreten Gegenständlichkeit aus erst ganz zuletzt zur Dialektik als dem Wesen des philosophischen Denkens, das dem pragmatisch-kausalen empirischen Denken scharf gegenübersteht. Für gewöhnlich und vorher aber geht der Mensch von der empirisch-logischen Arbeit weiter zum bewußten praktischen Zweckhandeln, das sich, je nach den beiden großen Hauptzwecken, in das ökonomische und in das ethische, die Würde und Gerechtigkeit der Gesinnung offenbarende Handeln zerlegt. Das Denken im Dienst dieser Praxis ist dann vor allem jenes erstgenannte, das durch die jeweiligen vitalen Bedürfnisse hervor-

gelockte pragmatistisch-rechnerisch-kausale, während das philosophisch-dialektische Denken zweckfrei über dem Ganzen schwebt und den Grund offenbart, aus dem dieses Hindurchlaufen des Geistes durch sein ästhetisches, wissenschaftliches und praktisches Stadium in immer neuen Kreisläufen hervorgeht. Auf jede von dieser Differenzierung des Geistes geschaffene Verwicklung, Reife und Auflösung folgt dann wieder die ästhetisch-unbewußte Neusammlung und auf diese wieder der ganze bereits geschilderte Prozeß von neuem. Die Triebkraft desselben bildet die Aktivität des Geistes, die nur durch wechselnde überwiegende Hauptbetätigungen hindurchgeht, in denen doch jedesmal der ganze Geist enthalten ist. In ihrer rhythmischen Aneinanderreihung bedeuten diese Prozesse die Selbstbewegung des Geistes, die Entwicklung oder den ewigen Fortschritt, d. h. die immer neue, immer konkret-individuelle Selbstverwirklichung des Geistes, wo jede scheinbare Auflösung den Keim der Neubildung schon enthält. Das Absolute ist in Cäsar und Pompejus, d. h. in jeder solchen Bildung restlos enthalten, aber diese Restlosigkeit schließt doch die Bewegung, den fortschreitenden Tätigkeitstrieb, ein. Das Absolute ist Werden, Tätigkeit, »absolute Relation«, ein paradoxer Ausdruck, der aus der paradoxen Bewegungsidee entspringt und in der dialektischen *Coincidentia oppositorum* seinen philosophischen Ausdruck bei letzter, rein abstrakter Betrachtung findet [328]).

Das ist reichlich anders als Hegel. Man erkennt sofort, daß hier ein Hegel verwandter Zug zur Fassung der Entwicklung als Fortschritt in der Selbstverwirklichung des Geistes mit einem ästhetisch-positiven zur Bejahung jedes Momentes rein für sich als Verkörperung des Absoluten im Streite liegt. Aber mit Hegel gemein hat allerdings diese Lehre den grundsätzlichen Historismus, die Auffassung der Historie als letzten und höchsten Organs der der Philosophie sich nähernden Erkenntnis. Aber auch hier noch bleibt ein wesentlicher und durchgreifender Unterschied. Croce nämlich behält die eigentliche und wirkliche Dialektik der reinen Philosophie und Metaphysik vor, wo es sich um die aus der Aesthetik destillierte tiefste und letzte logisch-metaphysische Grundlage des Welt-

[328]) Siehe Grundriß der Aesthetik, deutsch von Poppe, 1913; bes. S. 51 f. u. 84 f.; auch den ersten Teil von »Lebendiges und Totes« in Hegels Philos., deutsch 1909. Die Dialektik ist hier bewußt Methologik.

geschehens handelt. Er lehnt dagegen die Auflösung der empirischen Wissenschaften in diese Dialektik ab. Diese sei und bleibe ausschließlich die Logik der Philosophie. Die Naturwissenschaften dagegen seien empirische Wissenschaften, ein System von praktisch brauchbaren Fiktionen, ein Erzeugnis des Verstandes im Dienst der praktischen Lebensbeherrschung. Damit fällt Hegels Naturphilosophie vollständig weg, aber auch überhaupt jeder andere Versuch, die historische Entwicklung als Fortsetzung und Komplikation des Naturgeschehens zu betrachten, wie etwa bei Spencer. Aber auch die Historie bleibt empirische Wissenschaft, wenn sie auch der Philosophie, d. h. der Ergründung des letzten Bewegungsgeheimnisses viel näher steht, ja mehrfach als mit ihr identisch bezeichnet wird. Sie kann deshalb nicht die Methode der eigentlichen, aprioriischen, die prinzipiellen Gegensätze aufhebenden Dialektik, sondern nur die einer »zweiten«, uneigentlichen, stark empirisch bedingten Dialektik befolgen. Ueberall sieht man die Wirkung des Positivismus und Realismus. Von einer Abtragung der Fundamente des westeuropäischen Denkens durch die Naturphilosophie und von dem ästhetisch-religiös-aristokratischen Geistes-Staate, wie das der deutschen romantischen Gegenrevolution vorschwebte, ist nicht die Rede. Die Dialektik der empirischen Historie ist realistisch gebunden.

Diese »zweite Dialektik« ist der eigentliche Grundbegriff von Croces Historik. Handelt es sich in der ersten um die Synthese echter kontradiktorischer Gegensätze, so handelt es sich in der zweiten um den Uebergang bloß faktischer Unterschiede ineinander, um die Einheit des Geistes in der Kontinuierlichkeit seiner Aeußerungen und Entfaltungen, bei welcher die Kraft des Auftriebes nicht in dem logischen Drang zur Auflösung der Gegensätze liegt, sondern in dem praktischen Tätigkeitsdrang des sich progressiv und kontinuierlich durch seine unterschiedlichen Aeußerungen und Bildungen hindurchbewegenden Geistes. Es ist ein die Einheit des Geistes stets festhaltender und ausdrückender Rhythmus, eine beständige Differenzierung des zunächst ästhetisch erfaßten Urerlebnisses und ein Wiederzusammenleben der aus diesen Differenzierungen entspringenden Fülle zu neuen Urerlebnissen, jedesmal der nur nach verschiedenen Seiten verwirklichte einheitliche Geist, der nur eben sich immer reicher und einheitlicher zugleich zu

verwirklichen strebt, der jedesmal recht hat und dessen Wesen allein durch den Erfolg jedesmal erwiesen und gerechtfertigt wird. Aber es ist keine logische und damit auch teleologische Ableitung und Systematisierung der sog. Universalgeschichte. Die Geschichtsphilosophie, die das leisten will, ist für Croce geradezu Unsinn und verkennt das rein Tatsächliche, Individuelle und Konkrete in der Geschichte. Das ist schärfster Gegensatz gegen Hegel. Die letztere hat daher auch für uns keinen Anfang und kein Ende und ihre Rhythmik wird an jedem Punkte nur vom Standpunkt und Interesse, damit auch vom Horizont des jeweiligen Betrachters aus aufgefaßt; ihre Einteilungen und Perioden sind stets nur Konstruktionen der in den Horizont fallenden, auf den Betrachter hinführenden Strecke, die er von der in ihm vorliegenden Realisation des Geistes aus in einer bestimmten Weise zu denken und zu gliedern hat. Er hat mit diesen Gliederungen jedesmal genau so viel Recht und objektive Notwendigkeit wie mit seinem ganzen Standpunkt selbst. Alle zentrale Triebkraft liegt im Gesamtwesen des Geistes selbst, aus dem daher ökonomische, wissenschaftliche, ethische Gestaltungen stets herzuleiten sind, und nicht umgekehrt. Es gibt keinen Kampf mit der Tücke des Objekts, mit der faulen Existenz, der Gesetzlichkeit und Naturhaftigkeit der Tatsachen, da diese selbst aus dem Wesen des Allgeistes fließen und ebendamit auch aus der jeweiligen Gesamtbeschaffenheit des historisch-menschlichen Geistes. Es gibt keine Verfallsperioden, sondern nur Auflösung, die neue Geburt ist. Es gibt kein Abreißen oder Dünnwerden des Fadens, sondern nur Umlagerungen und Neuanknüpfungen. Es gibt kein Böses und Häßliches, sondern nur verborgene und gehemmte oder offene und gesteigerte, harmonisch geordnete oder ihre richtige Hierarchie erst suchende Tätigkeit. Jeder Dualismus und Pessimismus ist ausgeschlossen, aber aus dem wesentlich ästhetisch begründeten Monismus ist doch keine Logisierung und Apriorität der Geschichte zu folgern. Die Marionettenhaftigkeit des Individuellen, die bei Hegel nicht zu bestreiten ist, verschwindet und ebenso der Teleologismus, das im Staate und im absoluten Geist gipfelnde apriorische Wertsystem samt seiner alles auf das Ende spannenden endgültigen Vollverwirklichung. Bei Hegel ist das Volle am Ende, bei Croce in jedem Augenblick [329]).

[329]) Vgl. die zweite Hälfte von »Lebendiges und Totes« S. 64 ff., die

Es ist also eine starke Annäherung an die empirische Historie, wie überdies die Spaltung der praktischen Zwecke in Oekonomie und Ethik eine solche an die moderne Soziologie und an den Marxismus bedeutet, nur daß der jeweilige Zustand beider seine Wurzel in der Gesamtverfassung des Geistes haben soll; immerhin steht aber doch der letztere beiden nicht als Gegensatz gegenüber, sondern kann aus beiden als seinen Manifestationen erkannt werden. Ziel und Sinn ist überall der Geist selbst in seiner jeweiligen individuellen Gesamtverwirklichung. Alle Ideale können nur als tiefere Zielrichtung aus dem jeweils tatsächlichen Bestand herausgeholt werden, eine Annäherung an den historischen Relativismus der Werte, wie er die Folge rein historischen Denkens zu sein pflegt. Man wird an Diltheys Strukturlehre und an die Lebensphilosophie erinnert, wofür die Betonung des Aesthetischen als des primären Auffassungsmittels, als des Mittels für die Konstituierung der Gegenständlichkeit, noch weiter spricht. Aber da darf man nun nicht vergessen, daß die zweite Dialektik doch auf dem Hintergrunde der ersten ruht, daß die zweite doch nur eine Verblassung und Verdünnung der ersten ist. Croce ist der letzte, der nur ästhetisch »schauen« will, der die Mitbeteiligung der logisch formenden Kategorien sowohl an der Bildung der Gegenständlichkeit als an der Erfassung der Dynamik leugnet. Vielmehr legt er allen Wert darauf, daß die Geschichte nur durch Denken und Erkennen geformt wird und das Geschichtsbild ein notwendig wechselndes Erzeugnis der mit Reife und Fülle des Geistes wechselnden historischen Kategorien ist. Aber wie kommt es da zu eigentümlichen Kategorien der historischen Formung? Es kommt in Wahrheit überhaupt nicht zu ihnen, sondern zu einem Rückgriff von der zweiten auf die erste Dialektik. Damit kommen wir aus dem bloß ästhetisch geladenen Empirismus und Positivismus wieder hinaus, und in dieser Peripetie liegt Schwerpunkt wie Schwierigkeit des Croceschen Entwicklungsbegriffes. Jene Kategorien sind ihm nämlich in Wahrheit doch aufs nächste verwandt mit denen der philosophischen Dialektik. Aber freilich nur verwandt, nicht identisch. Das ist eine zarte Grenze! Die Geschichte ist ihm daher bald geradezu einerlei mit der

mir allerdings mit der ersten in einem unauflöslichen Widerspruch zu stehen scheint; auch die erste Hälfte von »Zur Theorie und Geschichte der Historiographie«, deutsch 1915.

Philosophie, bald ist sie empirische Wissenschaft von eigener Methode. Aber fragt man nach dieser eigenen Methode, dann wird man, da alle echte und letzte Methodik in der reinen Dialektik liegt, auf ein dunkles Durchscheinen dieser in der an sich bloß zu beschreibenden und zu schauenden Kontinuierlichkeit gewiesen. Die wirklichen historischen Darstellungen Croces sind daher schließlich doch denen Hegels sehr ähnlich und verlaufen an dem Faden der Hervortreibung und Lösung von Widersprüchen, aber sie verzichten auf Universalgeschichte und universalen Teleologismus und gehen viel treuer auf das Individuelle und seinen jeweiligen Eigensinn ein. Hier stimmt offenkundig etwas nicht, die grundsätzlich vorausgesetzte erste Dialektik arbeitet bei Croce im Leeren, die zweite Dialektik beherrscht das Wirklichkeitsverständnis, ist aber im Grunde eine neue und andersartige Methode, die nur gewisse Grundzüge der Dialektik übernommen hat, aber nicht diese selbst. Sie müßte in Wahrheit neu und selbständig herausgearbeitet werden, und ihr letzter philosophischer Hintergrund müßte ein anderer werden. Aehnliche Unstimmigkeiten finden sich dann begreiflicherweise auch in dem Verhältnis von Historik und Ethik. Die reine Historie kennt nach Croce nur die Tatsachen als Ausdruck des dahinter zu denkenden Geistes, nur den Erfolg als Rechtfertigung irgendeiner Bewegung, die sich eben dadurch als Ausdruck des Geistes erweist, nur die Pluralität und Relativität der jeweiligen individuellen Bildungen. Aber der Geist bleibt doch auch bei ihm der Geist mit einem vorwärts und aufwärts dringenden Tätigkeitstrieb. Alles bloß Relative deutet auch ihm auf ein Absolutes, aus dem es stammt, und bewegt sich in der Richtung auf eine zunehmende Realisation des Geistes, also auf ein mit dem Gegebenen nicht zusammenfallendes Ethisches. Der »Fortschritt« in der Selbstbetätigung des Geistes bleibt doch auch bei ihm und damit ein immerhin universales Ziel. Die Hemmungen und Trübungen, die Brutalitäten der Tatsachen und den Zusammenstoß mit der Natur hat tatsächlich doch auch er anerkannt, wenn er darin Herabsetzungen der Tätigkeit selbst oder doch Trübungen der richtigen »Hierarchie« der Tätigkeiten sieht. Das Sollen hat doch auch er so wenig in das Sein auflösen können wie das Absolute in das Relative[330]).

[330]) Vgl. Historiographie S. 50: »Identität der Philosophie mit der Geschichte« unter Verweis auf Logica II, Kap. 4; S. 72 »Geschichte, insoweit

Dieselben Unstimmigkeiten kehren in der Behandlung der Universalgeschichte wieder. Wie schon hervorgehoben, gibt es eine solche für Croce nicht. Aber es gibt dann doch bei ihm eine philosophische Konstruktion wenigstens des europäischen Werdens, das er im Spiegel der den verschiedenen Perioden entsprechenden Historiographien erschaut und schließlich als zusammenhängende teleologische Linie konstruiert. Den Faden bildet die Entwicklung der Humanität, d. h. des Bewußtseins, um die restlose Immanenz des Göttlichen im endlichen Leben. Die Antike befreit die Humanität aus Mythologie und Zauberwesen und stellt sie auf sich selber; aber sie versteht diese Humanität noch als Natur. Das Christentum erfaßt die Humanität als Geist, kann aber diesen noch nicht mit der Natur zur Einheit bringen. Die Renaissance gewinnt diese Einheit, aber in noch unselbständiger Selbsttäuschung über ihr Verhältnis zur Antike. Die Aufklärung räumt dann mit der mittelalterlichen Bindung an das Christentum und der renaissancistischen an die Antike durch ihre Kritik auf und bringt die Humanität zur vollen Autonomie rein diesseitiger und völlig freier Selbstgestaltung; aber in ihrem rationellen, auf ein endgültiges Vernunftziel hinarbeitenden Fortschrittsideal blieb doch auch sie noch an Reste des christlichen Dualismus gebunden. Doch ist mit ihr der Höhepunkt erreicht, und es bedarf nur mehr der Vertiefung dieser autonomen Vernunftkultur zu dem Weltgefühl der Entwicklung und der ihm entsprechenden Schätzung des

sie Philosophie ist«. Dann aber »Lebendiges und Totes« 133: »Derjenige, der auf die historischen Tatsachen Philosophie anwenden will, kann nichts anderes tun, als die Geschichte erzählen, die, um Geschichte zu sein, immer in irgend einer Art philosophisch erleuchtet sein muß; und wenn er dann angesichts der Geschichte von einem Wunsch nach einem philosophischen System ergriffen wird, kann er nur die Geschichte verlassen und zur reinen Philosophie zurückkehren.« Gegen die dialektische Behandlung des Empirischen und Individuellen ebd. S. 146. Die zwei Dialektiken S. 74 bis 165: »Dialektik der Gegensätze und Dialektik der Abstufung, Dialektik des Absoluten und Dialektik des Empirischen.« — Croces Humanität ist ebendeshalb vom gewöhnlichen Humanitätsbegriff verschieden und bedeutet in der Weise Feuerbachs die Ersetzung der Theologie durch die Anthropologie, die Suffizienz der endlich-diesseitigen Kräfte für alles Ideale; siehe das Kapitel »Die Humanität«, d. h. rein menschliche Kausalität der Geschichte, Lebendiges und Totes, S. 81 ff. Voßler spricht von einer heroisch-aktivistischen, zugleich bürgerlichen und tragischen Lebensstimmung.

jeweilig Individuellen, das als solches das Absolute immer schon enthält. Das ist das Werk der Romantik, die die Fortschrittsidee in die Entwicklungsidee umsetzt und den rohen Dualismus von Vernunft und Geschichte beseitigt. Die nun folgende Periode des positivistischen Realismus befreit dieses Weltgefühl von der Neigung zu Heimweh und Restauration, das sein allzu schroffer Gegensatz gegen die Aufklärung und seine Neigung zur Kontemplation mit sich gebracht hatte, vor allem aber von jedem Rest des noch aus der christlichen Periode nachwirkenden religiösen Dualismus. Erst er führt zur reinen und radikalen Immanenz, zur Ausmerzung von Platonismus und Theologie. Er wendet zugleich die Wissenschaft praktisch und fortschrittlich teils als Technik, teils als Soziologie. Er verhält sich zur Romantik wie die Aufklärung zur Renaissance. Aber er hat eben damit den dialektischen Entwicklungsgedanken verwandelt in die naturalistisch-kausale Evolution und damit das Weltgefühl in einen praktischen Materialismus, der oft genug auch ein theoretischer wurde oder für alle tieferen Fragen sich als Skepsis gab. Das moderne Bewußtsein dagegen oder die letzte nachpositivistische Stufe des Geistes ist die Wiederherausläuterung der Entwicklung aus der Evolution, aber nun vom Naturalismus befreit durch die Erkenntnis des bloß denkökonomischen, fiktionenhaften Charakters der Naturwissenschaften und durch die volle Zuwendung zum Tatsächlich-Konkret-Individuellen, das nun im Sinne der radikalen Immanenz mit dem Absoluten jedesmal sich restlos deckt [331]).

Das alles ist gut hegelisch, durchaus teleologisch, den Fortschritt aus der Triebkraft der Widersprüche entwickelnd und die eigene Philosophie als Abschluß setzend. »Der Geist wird in seine idealen Bestimmungen in seiner Entwicklung aufgelöst.« »Das, was begrifflich später kommt, steht trotz des gegenteiligen Anscheins notwendig über dem, aus dem es hervorgegangen ist« [332]). Aber daneben stehen ganz andere, Croces eigentliche Gedanken schärfer wiedergebende Aeußerungen. Danach

[331]) Vgl. den zweiten Teil der »Historiographie«, der auch hier zum ersten nicht recht paßt. Als Beispiel des modernen Geistes der Rückkehr zur positiv gewordenen Dialektik führt er Meinecke an, der »ein Fall unter vielen sei«, S. 267. Er empfindet offenbar in Meinecke den Typus des »historischen Realismus« mit noch deutlich erkennbarer Fundierung im deutschen Idealismus.

[332]) S. Historiographie 213, 258, 268.

ist jede Konstruktion des Geschehens gerade eben keine objektiv, aus dem Gang der Idee folgende Gliederung, sondern eine die jeweilige Gegenwart deutende und von ihr aus gesehene Selbstverständigung. Alle Geschichte ist eigentlich Gegenwart und Deutung aus der Gegenwart und für die Gegenwart. Die Gliederungen können dabei nur faktische Unterschiede der einander folgenden Individualitäten, nicht logische und notwendige Bestimmungen der Abfolge sein. Nur aus dem faktischen Verhältnis, nicht aus dem begrifflich notwendigen Ort läßt sich so die Gegenwart verstehen, deren Fixierung gegen das Nächstvorausgehende eigentlich die einzige Aufgabe der Geschichte ist. Es ist bei einem so feinen und scharfen Kopf der Mühe wert, zu notieren — zumeist mit seinen eigenen Worten —, wie er unter diesen Voraussetzungen die Gegenwart sieht. Natürlich bietet für dieses eigentliche Denken Croces die Analyse ihrer Kunst und ihres ästhetischen Geistes dabei den Ausgangspunkt und nicht die Historiographie. Die zeitgenössische Kunst sei sinnlich, unersättlich in der Gier nach Genüssen, durchzogen von trüben Versuchen zu einer mißverstandenen Aristokratie, die bald wollüstig, bald grausam, bald herrschsüchtig ist. Daneben zeige sie oft einen Hang zum Mystizismus, der ebenso wollüstig und egoistisch ist. Sie sei ohne Glauben an Gott und ohne Glauben an das Denken, skeptisch und pessimistisch, zugleich meisterhaft imstande, solche Seelenzustände wiederzugeben. Sie rufe aber, wenn sie erst in ihren tieferen Motiven und ihrer Genesis verstanden sei, eine Tätigkeit hervor, die zwar die Kunst nicht tadeln oder verdammen, aber das Leben energischer auf eine gesündere und tiefere Moralität hinlenken werde. Sie werde die Mutter einer vornehmeren Kunst und damit auch einer vornehmeren Moralität sein. Sie werde den autonomen, erst liberalen, dann sozialen Grundsatz beibehalten, aber ihm eine gesündere und idealere Auswirkung geben. Es liegt nahe, diese Charakteristik mit der Schelers zu vergleichen, die halb ähnlich, halb entgegengesetzt ist. Man sieht dann, wie wichtig die allgemeinen philosophischen Voraussetzungen für alle Historie sind[333]). Im übrigen wiederholt sich die vorsichtige Nüchternheit solcher Charakteristik auch in den Analysen einzelner führender Persönlichkeiten, die keineswegs, wie man zunächst meinen könnte, moni-

[333]) S. Aesthetik S. 67.

stisch-ästhetisch als einheitliche Gestalt charakterisiert werden, sondern die streng nach der Hierarchie des Aesthetischen, Logischen und Praktischen zerteilt und nach jeder dieser Seiten besonders analysiert werden. Die Einheit ist die logische Folge dieser Betätigungen, nicht ihr mystisches Zusammenfallen in der »Gestalt«. Seine Goethe- und Dantestudien kommen auf diese Weise zu einem sehr nüchternen, fast dürftigen Resultat und wenden sich gegen die deutschen monistischen und naturalistischen Seelendeuter von Schelling bis Simmel und Gundolf.

Dieser zweite Gedankengang enthüllt erst die eigentlichsten und eigentümlichsten Konsequenzen der Croceschen Historik: die Bezeichnung und Betrachtung der Geschichte als der gegenwärtigen, d. h. mit dem eigenen Leben zusammenhängenden; damit die Verlegung des Universalen und der Universalgeschichte in das Momentane, d. h. in den jeweils vom Standpunkt des Betrachters aus erleuchteten Kreis, dem das Absolute individuell immanent ist; die Behandlung der Irrtümer und des Uebels nicht als Realitäten, sondern als Urteilstäuschungen, die, indem sie sich dem Denken als Hemmungen und Trübungen der Tätigkeit enthüllen, den Prozeß weiter treiben; die Beschränkung der Historie auf den jeweils vom Sinngehalte des Betrachters aus sich erschließenden Umfang und auf die Erleuchtung der eigenen Stellung nach rückwärts und vorwärts; die Bestreitung des historischen Dings an sich, d. h. jedes objektiven Ueberblicks über die Gesamthistorie, während doch der auf individuelle Weise jeweils das Absolute und Universale in sich tragende Moment das einzige Ding an sich sei. Es ist klar, daß hinter alledem Croces Stellung zum Religiösen, seine Bekämpfung jedes vom Weltprozeß verschiedenen und ihn als Ganzes wissenden göttlichen Geistes liegt. Das Ding an sich hat ja überhaupt nur Sinn als Ding für Gott, und gibt es Gott nur als den jeweils sich streckenweise individuell wissenden, mit dem Moment schlechthin identischen Geist, dann gibt es auch kein Ding an sich und kein Streben zum Wissen des Universums, das man in der Tat nur irgendwie in Gott wissen kann, wenn man es zu wissen oder zu ahnen meint. Das hat Schelers in diesem Punkte Croce völlig entgegengesetzte Lehre sehr schön klar gemacht. Für Croce bleibt nur der jeweilige, das Absolute individualisierende Gesichtskreis des werdenden und stets anders seienden endlichen Bewußtseins. Das ist Feuerbachs Hu-

manität sehr ähnlich, und genau wie Feuerbach bekämpft daher Croce auch den christlichen Mythos und den platonischen Dualismus; er betont nur stärker den religiös-idealistischen Gehalt dieser, wenn man es so ausdrücken darf, Momentanität des Absoluten. Es ist die radikalste Immanenzlehre, dem Positivismus mit seinem Kult der Tatsachen im Grunde nahe verwandt. Nur ist die Auffassung der Tatsachen eine völlig andere. Sie sind für Croce nicht einfach gegeben und registrierbar, sondern sie sind in erster Linie romantisch-ästhetische Schau des Individuellen von einem jedesmal aus der Entwicklung des Geistes schon bestimmten, auch seinerseits individuellen Standpunkt aus. Daher sein Hohn über Taines *Collection des faits*. Fragt man aber nach dem letzten zwingenden Motiv dieses radikalen Immanentismus und Individualismus, so liegt er nicht wie bei Hegel in dem Wesen des Logischen und der Logisierbarkeit der Dinge, sondern gerade im Aesthetischen und in der aus dem Aesthetischen entwickelten Metaphysik und Logik des Individuellen. Die von der Aesthetik aus entwickelte Grundanschauung oder Intuition ist radikaler Monismus und Pantheismus, verbunden mit der Individualitätslehre, dadurch zu der verschiedene Individualitäten in der Einheit des Werdens enthaltenden Dialektik getrieben. Croces Logik zeigt daher einen seltsamen und widerspruchsvollen Pluralismus der Methoden, vor allem eine gefährliche Mischung von metaphysischem Objektivismus und pragmatistischem Subjektivismus. Er glaubt diese Gegensätze im Aesthetischen zu überwinden. Hier klafft ein letzter Widerspruch in der Erkenntnistheorie, und vor allem in der des Historischen. Darauf wird zurückzukommen sein. Das letzte Geheimnis seiner Historik ist eben nicht der Zwang des Logischen und der Philosophie, sondern der Zwang seiner Aesthetik, an welche alles übrige nur — und zwar einigermaßen widersprechend — — angegliedert ist.

Croce hat sich neben seinem großen philosophischen Werke auch als ausübender Historiker betätigt, vor allem auf dem Gebiete der Literaturgeschichte und Philologie. Man wird anmerken dürfen, daß von diesem Boden aus ein derartig schroffer Aesthetizismus und Spiritualismus auch leichter vertretbar und verständlich ist als von der politischen und sozialen Geschichte aus. Die Feinheit seiner historischen Logik, in der eine Reihe der einschneidendsten modernen Probleme aufgeworfen sind,

und die Energie seiner Fachleistungen wirken bedeutsam zusammen. Er beherrscht philosophisch das heutige Italien. Seine Werke sind in alle europäischen Hauptsprachen mehr oder minder vollständig übersetzt. In Deutschland insbesondere arbeitet Karl Voßler und seine Schule seine Ideen sprachphilosophisch, sprachgeschichtlich, literatur- und kulturgeschichtlich in immer neuen Anwendungen durch[334]).

Ist bei Croce die Individualitätslehre samt ihren Folgen für die Historie ausgezeichnet entwickelt und weit über die bisher geschilderten Anwendungen dieser Lehre hinausgetrieben, so ist sie doch bei ihm verkoppelt mit einem radikalen Monismus, dem er im Grunde kein echtes Bewegungsmotiv und keinen

---

[334]) Von den literaturgeschichtlichen Arbeiten Croces sind bes. hervorzuheben sein Buch über Goethe, deutsch Wien 1920, über Dante, Wien 1921; über Ariost, Shakespeare; Corneille, jetzt deutsch 1922. Neuestens hat er eine Storia della Storiografia italiana nel secolo decinono, 2 Bde., Bari 1921, veröffentlicht. — Von Voßler siehe außer seinen sprachtheoretischen Untersuchungen »Die göttliche Komödie«, Heidelberg 1907—1910, und vor allem »Frankreichs Kultur im Lichte seiner Sprachentwicklung« 1913. Dafür wurde Voßler auf dem Hallischen Neuphilologentag zum »Verführer der Jugend« erklärt. — Besonders interessant ist Croces Goethe-Buch, das allen Entwicklungskonstruktionen und allen Gestaltideen entgegentritt und die poetischen, praktischen und wissenschaftlichen Betätigungen streng scheidet. Es bleibt für das Rein-Poetische nicht allzuviel übrig. Er zieht es vor, seine Studien »in ihrer Armut zu belassen, in jener Armut, die bekanntermaßen häufig die Schwester der Ehrlichkeit ist«, 126. Kommt er auf das Ethos Goethes, dann bekämpft er die Metaphysiker. »Die Erscheinung Goethes setzt sich zusammen aus ruhiger Tüchtigkeit, ernsthafter Güte und Gerechtigkeitsliebe, zudem Menschenverstand und Gesundheit, mithin aus allem, was man als bürgerlich zu verspotten pflegt »S. 2. Interessant auch die an sich respektvolle Kritik Gundolfs; aus seinem Buche »blicke uns Goethe mit einem Tierblick an, sei es auch immerhin mit dem eines mächtigen und herrlichen oder eines heiligen Tieres«, 144. Genau so behandelt er aber auch Dante und verwirft den historischen Geist, der sich in Schellings berühmtem Aufsatz bekundet. Wie sein Goethe gegen Gundolf, so steht sein Dante gegen den »Dante« Hermann Hefeles (Stuttgart 1921). In beiden Fällen steht er aber doch auch der üblichen Philologie scharf entgegen; s. Historiographie 17 ff.; sie ist ihm Chronik und Material, ohne die für die Geschichte notwendige innere Gegenwartsbeziehung. — In Wien ist J. v. Schlosser der Uebersetzer Croces und Vertreter seiner Gedanken; in Zürich Medicus.

Antrieb zur Selbstzerlegung in Individualitäten einflößen kann, dem er das logische Bewegungsgesetz der Hegelschen Dialektik als der Individualität gefährlich nicht uneingeschränkt mitteilen will und der bei seiner restlosen Darstellung in den jeweiligen Individualitäten dem Kampf zwischen Sein und Sollen, dem Gewimmel der Zufälle, den momentanen Schöpfungen und Neusetzungen der Freiheit keinen Raum läßt. So kommt es — auch ganz abgesehen von der erkenntnistheoretischen Schwäche — bei ihm zu keiner in den letzten Grund dringenden Analyse seines eigenen Hauptbegriffes der Bewegung in der Welt, von der ja die Bewegung in der menschlichen Historie nur ein Ausschnitt ist. Sein grundlegender Monismus schließt sie ebenso aus, wie seine Individualitätslehre und sein Aktivismus sie fordern, freilich auch die beiden letzteren, ohne ihr die volle natürliche Auswirkung zu gewähren. Auch sein Methodenpluralismus, die echte Dialektik, die zweite empirische Dialektik und die kausalistisch-mechanistisch-pragmatistischen Pseudobegriffe, all das ist mit jenem Monismus nicht zu vereinbaren, wie ja auch schon bei Hegel die Scheidung des konkret-dialektischen und abstrakt-reflektierenden Denkens zwar eine bedeutende Entdeckung, aber mit dem grundlegenden Monismus nicht vereinbar war. Es muß möglich sein, den Methodenpluralismus nicht bloß aus der Praxis aufzunehmen, sondern ihn real aus inneren Verschiedenheiten der Weltbewegung und der hierbei gebildeten Wirklichkeitsstufen zu verstehen und diese Bewegung selber bis in ihre offenbar irrationalen, überlogischen, metalogischen oder überrationalen Tiefen zu verfolgen, aus denen jene Stufen selbst erst hervorgehen. Eine von allen Vorurteilen des doch immer sich selber in Antinomien auflösenden Rationalismus freie und reine Analyse der Bewegung erscheint damit als die philosophische Forderung des Tages. Das ist es in der Tat, was Bergson unternommen hat und was ihm seine bedeutende Stellung im Knotenpunkt der modernen Probleme gibt.

Auch seine Lehre ist freilich, ehe man sie in diese umfassende Beleuchtung stellt, aus der geistigen Entwicklung seines Heimatlandes in erster Linie zu verstehen, aus dem Bedürfnis den Positivismus zugleich anzuerkennen und zu überwinden. Dieses Bedürfnis war um so brennender, als sich bei den Führern der 60er und 70er Jahre, bei Renan und vor allem Taine, dieser mit dem deutschen Historismus eng verbunden und den letzteren

damit zugleich hoffnungslos relativiert und naturalisiert hatte. Ein derartig in sich gemischter Positivismus hat in Frankreich, dem Experimentierfeld des europäischen Gedankens, sehr rasch zu allen Folgen des Determinismus, Psychologismus und Relativismus, des Ichkultes, des Aesthetentums und des Pessimismus geführt. Das war nun der psychologisierende Historismus im vollsten Sinne der üblen Bedeutung des Wortes, ohne logische Begründung und ohne ethische Begrenzung. Es ist vollkommen begreiflich, daß sich dagegen eine neue Generation seit den 90er Jahren leidenschaftlich empörte. Sie wollte das Recht des Lebens, die Ursprünglichkeit, die Freiheit, den Zugang zum inneren Wesen der Dinge wieder gewinnen. In dieser Richtung arbeitete der fanatische Nationalismus eines Barrès, der mit Gewalt sich an das national-historische Ideal anklammerte und ihm zu Ehren alles damit Verbundene, das Mittelalter, den Katholizismus und den Primitivismus, schluckte, auch wenn es zu diesem Aesthetentum wenig genug paßte. Idealer und folgerichtiger, freilich auch weniger massenwirksam arbeitete der französische Neukantianismus eines Renouvier, Ravaisson und Lachelier, die es aber nur zur Phänomenalität der sinnlichen Naturerkenntnis und zur Wertgeltung der Freiheit, des Zweckes und der Ideenwelt brachten und — hierin viel energischer als der deutsche Neukantianismus — das Problem der neuen Anfänge und der Schöpfung scharf beleuchteten. Aber gerade zur inneren Verknüpfung von beidem brachten sie es nicht. Das aber war das Problem, das Bergson sich stellte, der aus dieser neukantischen Schule herkam. Er wollte gerade die kantisch-phänomenalistisch-apriorische Naturlehre aus dem Begriff der Weltbewegung in Entstehung und Grenzen erleuchten und aus eben dieser selben Bewegung die Freiheit, Schöpfung und Ursprünglichkeit begründen, die uns in der Biologie und menschlichen Geschichte durchzubrechen scheint. Dabei aber kam er dann ganz grundsätzlich auf den allgemeinen Begriff der Bewegung oder Entwicklung, die sich ihm hierbei erwies als etwas, was nicht mehr Begriff ist und nicht mehr begrifflich zu fassen ist. Sie ist ihm die metaphysische Realität an sich. So führt er in den Kern unseres Problems hinein wie kein anderer [335]).

[335]) Vgl. Coignet, *De Kant à Bergson*, 1911 (keine Problemgeschichte, sondern ein Stück innerer französischer Geistesgeschichte). Außerdem E. Wechssler, Die Franzosen und wir, 1915, und Das moderne Frankreich, Intern. Monatsschrift

Sein entscheidender Griff ist, daß er die kausal-mechanistisch-positivistische Denkweise oder den Kantischen kategorialen Verstand als etwas wesentlich praktisch Gerichtetes und Bedingtes, als aus der Richtung des handelnden Willens auf beherrschbare Wiederholungen und Gleichheiten, auf Räumlich-Festes und raum-zeitlich Begrenzbares hervorgehend ansieht. Es ist nicht der absolute Zwang eines abschließenden, in sich geschlossenen und selbstgenügsamen Denksystems, sondern die überall nur ungefähre, zu Antinomien führende und nirgends abschließbare Anpassung an das Wirkliche, soweit es diesem Bedürfnis nach festen und regelmäßigen Voraussetzungen des Handelns entgegenkommt. Ebendeshalb ist dieses mechanistisch-kausale Denken überall auf das Starre, Feste, Räumliche, Mathematisierbare und Wiederholbare gerichtet, tilgt es die Spuren des Fließens und Werdens, der Kontinuierlichkeit und der unmeßbaren Bewegtheit nach Möglichkeit aus. Von diesen Aperçus aus macht sich nun auch Bergson an die Wiederaufnahme der Cartesianischen Bewußtseinsanalyse, nur daß er dabei nicht bloß an das menschliche Individuum, sondern an den Gesamtzusammenhang der Lebewesen des Planeten denkt und daß er alles Intellektuelle und Logische überall im engsten Zusammenhang mit dem Praktischen und Willensmäßigen sieht. Es ist eine Fragestellung wie die der Phänomenologie, und ebenso wie dort fällt bei ihm vornherein der mathematisierende Postulatenzwang weg, den die Kantische transzendentale Deduktion mit sich brachte. Es gilt nur unbefangene Analyse des Bewußtseins und seiner Tätigkeiten, wobei dieses als mit Dingen und fremden Bewußtseinen zu einem großen Fluß verbunden vorauszusetzen ist und das individuelle Eigensein oder das Ich ein Problem für sich ist. Da entdeckt er als Grundform des Bewußtseins den Instinkt, der ahnend und sympathetisch die Dinge ergreift und je nach den eigenen Lebenszwecken auswählt, der Pflanzen und Tierwelt erfüllt und auch noch für den Menschen die Voraussetzung seines ganzen Habens der Dinge ist. Ueber dem Instinkt erhebt sich schon beim Tier und beherrschend beim Menschen der Intellekt,

XIII, 1918; ferner E. R. Curtius, Barrès, 1921; Die geistigen Wegbereiter des heutigen Frankreich, 1919; Dekadenzproblem in Frankreich, Intern. Mon. XV, 1920; Gaston Riou, *Aux écoutes de la France qui vient*, 1913; der letztere hat mir auch mündlich eine eingehende Schilderung des großen Umschwungs gegeben. Seinen Zusammenhang mit dem deutschen Denken hat B. nie betont wie Croce.

der mit der freien Beweglichkeit des Körpers, der bewußten Auswahl und Berechnung der dem Leben dienenden Dinge zusammenhängt und beim Menschen geradezu zum System entwickelt wird, mit Hilfe dessen er die Raumwirklichkeit und ihre Veränderungen berechnen und nach Möglichkeit sich dienstbar machen lernt. Das Lebewesen wird dadurch in hohem Grad unabhängig vom bloßen Raum, der Materie und dem Zufall der vorfindlichen Verknüpfungen. Daher ist auch der Mensch in diese Bewußtseinsart immer tiefer hineingeraten und pflegt sie für das logisch Allein-Mögliche, sich selbst Rechtfertigende zu halten. Aber die Antinomien haben hierbei schon Kant und viele andere irre gemacht, und die Bewußtseinsanalyse ist hiermit in der Tat nicht zu Ende. Sie entdeckt im menschlichen Bewußtsein darüber hinaus noch eine dritte Stufe in der Intuition, in der Fähigkeit einer Selbstversetzung in den inneren Strom und die Gerichtetheit des Lebens oder des Bewußtseins überhaupt. Es ist nur eine punktweise Einbohrung des individuellen Bewußtseins in diesen Strom, den es daher nie ganz überschaut oder durchdringt, aber den es versteht, weil es selbst mit diesem Strom identisch ist. Die Identitätsphilosophie ist also auch hier der eigentliche Ausdruck aller letzten und tiefsten Objektivität der Erkenntnis, aber diese Erkenntnis ist eigentlich keine Erkenntnis, sondern ein Schauen, Erleben und Verstehen der Bewegtheit und Werdekraft des Allebens vermöge einer partiellen, aber grundsätzlichen, in der Intuition aufleuchtenden Wesenseinheit mit ihr. Erst hier also ist die vom Praktischen gelöste, eigentlich theoretische Erkenntnis erreicht, nur daß sie eben damit aufhört, Erkenntnis, logische Form, Begriff zu sein, sondern vielmehr erlebte Identität mit dem unerschöpflichen, unberechenbaren, immer fließenden, keiner Starrheit, Kausalität und Meßbarkeit unterworfenen Absoluten ist, für das alle Sätze der Intellekt-Wissenschaft nicht gelten, das aber immer wieder von dieser letzteren als der vermeintlich einzig möglichen vergewaltigt, verfälscht und in ihre Begriffe übersetzt wird. Es ist also schließlich geradezu umgekehrt wie bei Kant. Nicht der Intellekt und die Mathematik sind der reine, von allem Praktischen freie Verstand und nicht erst das Praktisch-Ethische enthüllt die Freiheit und das Absolute. Sondern der erste ist aus der praktischen Lebenssituation bedingt und das zweite ist das unmittelbare Erleben und Gewißsein von dem metaphysischen Grund der

Dinge, von dem freien, schaffenden, unbegrenzbaren Willen und Leben an sich, wobei freilich für Bergson das Ethische hinter der Freiheit und Schöpfung, der unbegrenzbaren Bewegtheit nicht unbedenklich zurücktritt. Intuition und Metaphysik, Erleben und Weltleben sind grundsätzlich dasselbe, und was hier aufleuchtet ist nicht in erster Linie ein abgeschlossenes System von Vernunftwerten, die der vermeintlichen Notwendigkeit und An-sich-Geltung der Mathematik verwandt wären, sondern vielmehr die unbegrenzbare schöpferische Produktivität des Weltlebens an sich, die uns in unserer eigenen relativen Freiheit und historischen Neuzeugung zur Erfahrung kommt und von den auf Identität, Wiederholung und geschlossenes System gerichteten Begriffen des Intellekts nie anerkannt werden könnte, wenn diese wirklich wären, wofür sie sich gewöhnlich zu halten pflegen. Die Intuition ist die Befreiung vom Intellektualismus und Mathematizismus, die Erhebung in die Metaphysik, aber nicht in eine wieder geschlossene und vernunftnotwendige Metaphysik der Zwecke und absoluten Werte, sondern in eine Metaphysik der völlig unausrechenbaren und immer Neues setzenden Produktivität und Freiheit.

So führt der Begriff der Bewegung ganz von selbst in eine identitätsphilosophische, aber überlogische und überrationale Metaphysik. Der quälende Intellektualismus mit all seinen Folgeerscheinungen und seinen Trennungen von Denkformen und Sein ist hier überwunden. Allein der Gedanke wäre unvollendet, fehlte ihm die Probe der Umkehrung, die Herleitung der tatsächlichen Entwicklung des Bewußtseins durch seine verschiedenen Stufen hindurch aus dem gefundenen Begriff des absoluten Lebens. Dabei muß dann der auf der Spitze gefundene Grundsatz einer identitätsphilosophischen Metaphysik auch der Erleuchtung der niedrigeren Bewußtseinsformen, des Instinktes und des Intellektes, dienen, wenn anders auch in ihnen ein Element der Objektivität oder der Seinsgemäßheit anerkannt werden soll. Erst durch eine solche Umkehrung wären die Probleme der Erkenntnistheorie endgültig gelöst. Das erfordert aber, da alles endliche Leben nichts als die Erhebung des Lebens über die tote Materie, eine Gewinnung der Beweglichkeit und Freiheit ihr gegenüber, schließlich im letzten Ziel eine Einswerdung des endlichen Lebens mit der absoluten Lebendigkeit und Beweglichkeit ist, eine Erklärung und Herleitung des Toten, bloß Räum-

lichen und Starren oder der Materie aus eben diesem Leben, womit dann ja auch das Wesen des auf sie bezogenen und ihrer Beherrschung dienenden Intellektes erst endgültig erklärt wäre. Bergson greift hier zu einem Mythos, ähnlich wie Fichte mit seiner Selbstsetzung des Ich und Hegel mit seinem Umschlag des Seins ins Nichtsein, Schopenhauer mit seinem Sturz des Willens in die Phänomenalität, vor allem wie die Neuplatoniker mit ihrer Herabminderung des absoluten Seins zum endlich-räumlichen in der Ausstrahlung oder Emanation. Der an sich ewig gespannte, immer bewegte und immer kontinuierliche Weltwille erlebe, wie wir das ja auch an uns selber erfahren, Ermüdungen, Abspannungen, relative Diskontinuierlichkeiten, Herabminderungen und Erstarrungen. Das gerade sei nun das Wesen der Materie, die sich eben deshalb einerseits als Raum, Diskontinuierlichkeit, Starrheit, Wiederholbarkeit, Totes und Geschlossenes darstellt, anderseits aber doch einen dazu nicht passenden Charakter der Verschmolzenheit, der gegenseitigen Bezogenheit, des offenen Systems und der Problematik des Raums darbietet. Gegen dieses Tote und Starre arbeitet sich wiedererwachend und sich wieder konzentrierend das absolute Leben auf unserem Planeten in der großen Woge der Lebewesen empor, während das Leben in andern Weltsystemen uns naturgemäß unbekannt ist. Diese Emporarbeitung ist ein ewiger Kampf gegen die Materie um Ueberwindung der Gebundenheit, Starre, Räumlichkeit und Unfreiheit und wälzt sich je nach dem Widerstand der Materie auf verschiedenen Linien in immer neuen Versuchen hin und her. Der erste Versuch war als einheitlicher nicht durchführbar und brach in das Lebensreich der Pflanzen und das der Tiere auseinander. In beiden kommt das Leben einheitlich als Instinkt zur Auswirkung, als unbewußte Ergreifung und Organisation der Dinge vermöge einer inneren dumpfen Identität des auswählenden endlichen Wesens mit dem absoluten Lebenswillen. Das beweglichere Tier verliert vielfach die Vorzüge des Instinktes und richtet sich mit dem erwachenden Intellekt im Dienste der Freiheit, Wahl und Beweglichkeit auf die räumliche Materie rechnend ein. Im Menschen bricht mit der viel größeren Beweglichkeit, Wahl- und Erfindungsmöglichkeit der Intellekt in vollster Klarheit und Schärfe durch und ist nun die Innenseite der Räumlichkeit und Diskontinuierlichkeit der Materie, von der er sich doch gleichzeitig befreien will.

Das ist sein widerspruchsvolles Wesen, von wo aus er auf die Unzulänglichkeit seiner selbst aufmerksam wird und den Durchbruch zur intuitiven Erfassung des Lebens vorbereitet. In dieser erst kommt das Leben völlig zu sich selbst und es scheint, daß Bergson in einem Leben nach dem Tode die endgültige Befreiung von der Materie und endgültige Wiedervereinigung mit dem überpersönlichen, aber nicht unterpersönlichen Absoluten ins Auge faßt. Das letzte Ziel Bergsons ist zweifellos ein religiöses [336]).

Der Mythos als solcher interessiert uns hier nicht weiter, nur die in ihm liegende und veranschaulichte Idee der Bewegung. Die Wissenschaft, die »Science«, hängt am Satz von der Identität und seinen Folgen, am Raum und den räumlichen Veränderungen und führt alles Werden nach Möglichkeit auf Reihungen von räumlichen oder doch mindestens diskontinuierlichen Größen zurück. Die erlebbare Realität zeigt dagegen und ist die Kontinuität, die Bewegung, die Nichtidentität, die Nichträumlichkeit, der Geist, die Schöpfung, die Freiheit, die unbegrenzbare Produktivität. Das ist der letzte Sinn seiner Lehre. Sie sollte in Berg-

[336]) S. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, erstmals 1889; Lachelier gewidmet. Es ist eine Art Phänomenologie des Zeit- und Freiheitsbewußtseins, eine Abrechnung mit der assoziationistischen und kausalistischen Psychologie und mit der Kantisch-phänomenalistisch-kausalen Psychologie; auch deutsch unter dem Titel: Zeit und Freiheit. Ferner *Matière et Mémoire*, 1896, auch deutsch mit Einleitung von Windelband 1908; hier ist die Abgrenzung der Psychologie und Biologie gegen die mechanistische Naturwissenschaft und die physiologische Psychologie, auch die Auseinandersetzung mit dem Gesetz der Erhaltung der Energie noch weiter geführt. Schließlich *Evolution créatrice*, 1907, deutsch 1912, die Einsetzung der bisher errungenen Erkenntnisse in die Idee der Entwicklung des Lebens und der Freiheit, insoferne erst der Aufschluß über den ganzen Gedankengang; hier auch der für das Ganze so wesentliche Schopenhauersche Lebensbegriff, die in Instinkt, Intellekt und Intuition gespaltene Logik der Bergsonschen Identitätsphilosophie und der ebenso wichtige als fragliche Mythos von der Materie. Von den kleineren Sachen ist zu nennen »Einführung in die Metaphysik«, deutsch 1909, aus der *Revue de Métaph. et Morale*, eine Art Zusammenfassung. Neuerdings *L'énergie spirituelle* [6] 1920; Vorträge. Analysen bei Schäfke »Bergsons *Ev. créat.*«, Gött. Diss. 1914, und Emil Ott, H. B., der Philosoph moderner Religion, Aus Natur und Geisteswelt 480, 1914. Kritiken bei R. Kroner, H. B., Logos I, 1910 und Scheler, Reden und Aufsätze. Auch Rickerts »Lebensphilosophie« wendet sich wesentlich gegen Bergson.

sons Meinung eine Berichtigung des Spencerschen Evolutionismus durch die Einführung Kantisch-erkenntnistheoretischer Ideen sein. In Wahrheit ist aber als noch wichtigeres Motiv die Schopenhauersche Lebens- und Willensmetaphysik eingeführt, wie weniger originell und tiefsinnig, weniger klar mit dem Naturalismus sich auseinandersetzend auch bei E. v. Hartmann, Wundt und Fouillée. Man wird oft geradezu an Hartmanns dreistufige Kategorienlehre erinnert, es fehlt nur der deterministisch-naturalistische Zug, den diese von der Hartmannschen Physik her nicht loswerden kann. Aber auch Schopenhauer gegenüber ist die Willensmetaphysik nicht bloß durch eine geniale Intuition parallel neben die phänomenalistische Kausalwelt gestellt und die Durchbrechung der letzteren nicht nur als ein seltener Ausnahmefall und vor allem als pessimistische Verneinung des Lebens selber behauptet, sondern Materie und Intellekt sind aus dem Leben abgeleitet, und die Rückkehr des Lebens aus der Materie zur Freiheit ist ein positiver, überall die Natur voraussetzender, aber auch durchbrechender und überwindender Vorgang, der zu einer überirdischen Teilnahme am göttlichen Willensleben führt. Die Freiheit in tausend Durchbrüchen und Organisationen tritt an die Stelle des Schopenhauerschen Determinismus, aus dem Kampf des Lebens und der Freiheit ergeben sich tausend Zufälle an Stelle der Schopenhauerschen Naturnotwendigkeit. Dieser Begriff des Zufalls ist außerordentlich charakteristisch und wichtig, wie er ja die notwendige Begleiterscheinung der Freiheit ist. Der Zufall liegt überall da vor, wo das Leben rasch und oberflächlich gegenüber wechselnden Hemmungen der Materie wählen und entscheiden muß. Natur und Geschichte wimmeln von ihm. Nur wo das Leben tief und besonnen in sich selber zurücktritt und aus seinen eigenen Tiefen zur Selbstbestimmung anschwillt, da ist Freiheit und Entscheidung ohne Zufall, eine schöpferische Notwendigkeit. Abgesehen von diesen Zügen aber ist es in allen Stücken die Schopenhauersche Willens- und Lebensidee, die hier mit der Intuition der Bewegung und der kausalitätsüberlegenen Kontinuität verbunden ist. Gerade diese Verbindung ist das Neue und Organisierende an dem Gedanken. Mit Schopenhauer stimmt auch die Metaphysizierung des Willens und Lebens überein, die Zurückführung seiner Erfassung auf überlogische und geniale Intuition, die Unbegrenzbarkeit und Unbestimmbarkeit der Richtung des Willens, die relativ pessi-

mistische Beurteilung seiner Erfolge gegenüber der Materie und die starke Betonung der Erlösung, die Abwesenheit eines aus der Historie geschöpften absoluten Wertsystems und einer entsprechenden festen Teleologie. Man hat um dessen willen Bergsons Lehre geradezu als Biologismus bezeichnet und seine Lebensidee als naturalistisch. In Wahrheit ist das Gegenteil der Fall. Sein Leben ist Gott, Freiheit und Geist, sein Ziel Erlösung von der Materie in der Gemeinschaft mit dem göttlichen Personleben. Nur allerdings die zur Bildung und Beurteilung der menschlichen Geschichte dienenden außerreligiösen Werte fehlen und scheinen in der Unbegrenzbarkeit und Unbestimmbarkeit des Lebens überhaupt keinen festen Ort zu haben. Hier ist seine Lehre vielleicht noch nicht fertig[337]). Vielleicht aber hat sie in der Tat ähnlich wie die Schopenhauers überhaupt keinen Raum für Ethik und positiv bewertete und gegliederte Geschichte. Er kennt als Ziel nur die religiöse Erlösung, die eine Schau des göttlichen Ganzen in der Entwicklung ist, und die ästhetische, die eine Schau dieses Ganzen in individuellen Konkretionen ist wie bei Croce. Beide Ziele aber sind nur Momente in der Unabsehbarkeit immer neuer, etwa außer- und übermenschlicher Zielsetzungen. Ein System der absoluten Werte wäre ein erstarrender Finalismus, der nur die Umkehrung der Starre des Mechanismus ist, wie das bei Leibniz deutlich erkennbar sei. Aber freilich der Gedanke der Wertrelativität ist hier nirgends an Stelle jenes Systems getreten. Hier ist eine empfindliche Lücke des Systems.

Unter diesen Umständen scheint für die Geschichte trotz allem nicht sehr viel mehr herauszukommen als bei Schopenhauer. Sie ist in Wahrheit die Ueberwindung ihrer selbst durch religiöse Mystik; ähnlich wie die biologische Entwicklung ein immer neu zersplitternder und abgelenkter Kampf des Lebens gegen die Materie um Freiheit von dieser ist, in allen entscheidenden Punkten schließlich doch immer bestimmt von Zufällen und Unzulänglichkeiten der Versetzung in die treibende Grundkraft. Auch ist die menschliche Geschichte insbesondere das Streben

[337]) So Coignet 155: *Après nous avoir si magnifiquement montré dans le développement de la vie organique, le corps sur le chemin de l'esprit, ne nous montrera-t-il pas, dans le développement de la vie intérieure, l'inspiration morale sur le chemin de l'inspiration religieuse? Son oeuvre nous le fait pressentir.* — Ueber das Religiöse auch Ott. Ueber das Aesthetische s. Schöpf, Entw. 182, 228.

nach Freiheit durch Werkzeugbildung, woraus eine wesentlich technologisch bestimmte Periodenbildung hervorgeht. Bergson beruft sich hierfür auf Lacombe, *L'Histoire considerée comme Science*. Im übrigen ist Bergson, der mit anorganischer und organischer Naturwissenschaft vor allem beschäftigt ist, in der eigentlichen Geschichte offenbar wenig bewandert. Ist von ihr überhaupt die Rede, so bezieht er sich fast nur auf die Geschichte der Philosophie, wo er den Uebergang von der statisch gerichteten antiken zur modernen, evolutionistisch gerichteten als einen logischen Prozeß beschreibt. Das ist alles, d. h. sehr wenig. Allein dadurch, daß die Geschichte in die allgemeine metaphysische Bewegung des Universums eingereiht ist, kommt doch wieder wenigstens nach der allgemeinen und formalen Seite recht viel für sie heraus. Zunächst die Hervorhebung ihrer Bewegtheit überhaupt und der Zusammenhang dieser Bewegtheit mit dem Absoluten, das selbst die Bewegung und das Werden an sich ist, während dieser Zusammenhang in den auf das Räumliche gerichteten Naturwissenschaften verdünnt, gebrochen und durch Symbole verdeckt ist. Sodann die Bedeutung der Freiheit, des Schöpferischen, der unabschließbaren, auch durch keine Teleologie begrenzbaren Produktivität, eine gründliche Beseitigung all der Hemmungen, die der deutsche Pantheismus aller Formen trotz seiner Aufnahme der Entwicklungslehre dem echt historischen Geiste entgegengestellt hat. Die Freiheit ist die Neuschöpfung, die Produktion, das im Moment erfolgende Anschwellen der wie immer gebildeten Motive zur ausschlaggebenden Kraft. Alles Entscheidende liegt im Momentanen, nicht im Vorhergehenden; das Momentane aber ist die Produktion, die i m Zusammenhange, aber nicht a u s dem Zusammenhang erfolgt. Bei gesteigerter Reflexion, Beweglichkeit und Motivenfülle ist sie nie ohne Wahl, Entscheidung und Erfindung. Und hier sind wieder große Unterschiede zwischen den Entscheidungen; den leichten, raschen, oberflächlichen, die aus schnell aufgenommenen, nicht in Tiefe und Zusammenhang verfolgten oder verfolgbaren Motiven hervorgehen, und den schweren, tiefen, aus Charakter oder historischer Tendenz geschöpften, in denen der innere Wesenszusammenhang zur handelnden Kraft anschwillt. Aus den ersteren ergibt sich der Begriff der Zufälle, den Bergson in Biologie und Historie für außerordentlich wichtig hält, aus den zweiten der Begriff der in der Tiefe wirkenden Bildungs-

tendenzen, die aber keineswegs immer hochkommen, die vielmehr oft zersplittert, gebrochen und abgelenkt werden durch Zufälle oder durch unüberwindliche Hindernisse in der toten oder organisierten Materie. Mit dieser Produktivität und ihrer jedesmaligen individuellen Schöpfung ist aber auch der Begriff des Individuellen verbunden, der in Wahrheit auch kein Begriff, sondern eine nur erlebbare und schaubare Verknüpfung der schaffenden Kräfte ist, daher von der Mechanik nie verstanden werden kann. Aber andererseits ist doch auch verständlich, wie dieses Individuelle stets wieder zersplittert und gebrochen, von gesetzlicher Materie eingesogen und umspült wird. Es ist ein wesentlicher, aber nicht der einzige Begriff der Historik; freilich ist das Wesen des eigentlichen Ich und der Persönlichkeit, wie es im Lebensstrom entsteht, von Bergson nicht in der vollen Klarheit einer metaphysischen Bedeutung gefaßt, wie das darinliegende ethische Moment von ihm ja auch nicht geklärt ist. Die Beziehung von Ich und Absolutem, dieser Hauptpunkt Kants, bleibt unklar. Es bleibt nur die Freiheit ohne eigentliches Zentrum und Inhalt. Bergsons oben erwähnter Mythos hat nur bis zur Entstehung der Materie aus dem Absoluten, nicht aber bis zu der der echten und eigentlichen Persönlichkeit und Individualität geführt. Die letztere bleibt hängen zwischen einem erklärbaren Mischungsprodukt und einer nur intuitiv schaubaren Lebenseinheit. Mit alledem kommt man aber trotzdem doch dem unbefangen sich erzeugenden Bilde der wirklichen Historie in der Tat sehr nahe. Das, was Eucken mit Recht erstrebt, empfängt erst so seine philosophische Begründung, und das, was Bergson fehlt, die innere Gliederung des Lebensstromes in individuelle Werttendenzen und in von der Idee bestimmte Perioden, das müßte sich aus der Analyse gerade der schöpferischen Knotenpunkte und der an ihnen entspringenden Tendenzen ergänzen lassen, ohne daß man dabei in das weder mit der Bewegtheit noch der Individualität der Historie verträgliche System der absoluten Werte zurückfallen müßte. Die religiösen und die ästhetischen sind ja ohnedies von ihm anerkannt. Hier bietet bereits Scheler eine Reihe wichtiger Korrekturen, die nur bei ihm wieder mit dem von Bergsons Standpunkt aus unmöglichen, geschlossenen System »ontischer« Werte allzu eng zusammenhängen.

Das Wichtigste aber ist die mit dem Grundgedanken eng

zusammenhängende, ja fast identische Entdeckung des Unterschiedes von Zeit und Dauer, von chronometrisch-mathematischer und historischer, erlebter, gewirkter und gefühlter Zeit, von homogenem Medium zeitlicher Lagenordnung und inhaltlich heterogener, frei verbindender und verschmelzender, schaffender und sinkender Kontinuität des Lebens. Damit ist die Hegelsche, fast überall irgendwie wiederkehrende Unterscheidung der abstrakt-reflexiven und der konkret-dialektischen Methode erst zu ihrem vollen Sinn gebracht, jeder der beiden Methoden ihr Spielraum zugewiesen, und sind doch zugleich die beiden Spielräume miteinander verknüpft sowie gegeneinander abgegrenzt. Die mathematische Zeit ist im Grunde am Raum orientiert und überall auf diesen zurückgeführt, weshalb auch die an sich unräumlichen psychischen Elemente, sobald sie lediglich kausal verbunden werden sollen, auf die physiologischen Räumlichkeiten wieder zurückgeführt werden müssen. Diese Zeit ist Verschiebung fester räumlicher Elemente in festen Gesetzesformen und, indem in dem geschlossenen räumlichen System nach dieser Grundannahme von jedem Punkte aus das Ganze nach vorwärts und rückwärts konstruiert werden kann, ist sie eigentlich eine Simultaneität, eine Aufschluckung der Bewegung in räumliche Veränderungen, darum mathematisierbar wie diese. Die berühmte Laplacesche Weltformel entspringt allerdings von da aus, aber sie ist eine Formel ohne wahre Zeit, daher lebensmäßig unmöglich. Eben deshalb aber erstreckt sich dieser Zeit- und Kausalitätsbegriff nur auf das Räumliche, die im Organismus vereinigten Raumgrößen eingeschlossen, wobei gewisse Antinomien und Unzulänglichkeiten der Raumlogik den bloß relativen Charakter dieser Erkenntnisweise andeuten. Auf der andern Seite aber ist die im tiefsten Ich erlebbare Produktivität, Verknüpfung von Vergangenheit und Zukunft, Verantwortung und Reue, Entscheidung und Freiheit die Spur eines ganz anderen Zusammenhangs der Dinge, einer nur schaubaren und erlebbaren Dauer, das Absolute und seine grenzenlose Bewegtheit selbst. An Stelle der relativen und künstlichen tritt hier die absolute und natürliche Erkenntnis, an Stelle der Intellektwissenschaft die Metaphysik, an Stelle der Raumlogik die Kontinuitäts- und Lebenslogik, die Zusammenhang und Schöpfung, Kontinuität und Neusetzung, Qualität und Fülle, Einheit und Vielheit, Sein und Werden zugleich bedeutet. Von diesen Spuren ihres Auf-

leuchtens und von diesem Zusammenhang mit dem Gedächtnis aus läßt sich diese Erkenntnis ausweiten zunächst über die menschliche Geschichte, dann über das organische Leben überhaupt und schließlich läßt sie sich sogar der räumlichen Materie selbst als deren letzter, verdünnter und zerfaserter Gehalt unterbreiten. Bergson hat vor allem diese beiden letzten Probleme verfolgt, wie oben angedeutet. Aber der Gedanke ist besonders bedeutend und verdient volle Ausschöpfung für die menschliche Geschichte, wie das Simmel und Scheler, jeder auf seine Weise, schon getan haben. Man müßte dann freilich auf die Erzeugnisse der historischen Produktivität, auf deren schöpferische Knotenpunkte und auf den Zusammenhang beider mit dem Absoluten näher eingehen. Insbesondere müßte auch das Verhältnis von Sein und Sollen, Leben und Wert von hier aus geklärt werden. Man müßte die Beziehungen des geschichtlichen Lebens zur Ethik suchen und von dieser aus dann wieder Gliederung und Richtung in seine Tendenzen bringen, was Bergson nicht getan hat, wozu aber seine Begriffe die Aufforderung enthalten [338]).

[338]) Ueber Geschichte äußert sich Bergson wenig. Die idiographische Methode, Energie spirituelle S. 68 f. Die oben betonte Bedeutung des Religiösen und des Zufalls geht auf ein Gespräch mit ihm zurück, von dem mir Hans Driesch berichtet hat, und stimmt jedenfalls zum Ganzen. Ueber Lacombe, Schöpf. Entw. 143; hier: »In tausend Jahren, wenn die zurückgesunkene Vergangenheit nur mehr die Hauptlinien wahrnehmen läßt, werden unsere Kriege und Revolutionen — vorausgesetzt, man erinnere sich ihrer überhaupt noch — kaum mitgezählt werden. Von der Dampfmaschine aber und all den Erfindungen, die ihr Gefolge bilden, wird man vielleicht so sprechen, wie wir Heutigen von Bronze und behauenem Stein. Sie wird ein Zeitalter bestimmen. Könnten wir uns allen Stolzes entkleiden, hielten wir uns bei Definitionen unserer Art streng nur an das, was Geschichte und Vorgeschichte als bleibenden Charakter von Mensch und Menschheit zeigen, so hieße es vielleicht nicht mehr *homo sapiens*, sondern *homo faber*.« Ueber Lacombe einen sehr feinen kollektivistischen Positivisten s. P. Barth, Phil. d. Gesch.², 1915, S. 231 bis 237. — Zu beachten ist auch Bergsons Idee vom sozialen Leben, das nur durch die Konventionen der Sprache und die gemeinsame Beziehung auf die räumlich-materielle Welt möglich werde, während das eigentliche Ich, der ethischen Gemeinsamkeiten entbehrend, völlig einsam scheint. Doch darf man nicht vergessen, daß für Bergson bei alledem die Freiheit und die Einstellung in den göttlichen Lebensprozeß das Ziel bleibt, nur daß es eben selten erreicht wird wie bei Simmel. An die Frage, wozu diese Freiheit dienen soll, ließe sich eine ethische Phänomenologie anknüpfen, deren Wesensschau nur freilich nach

Noch ein Letztes läßt sich aus diesen Erkenntnissen für die Historik gewinnen, eine wichtige Einsicht in das Wesen der Geschichtslogik überhaupt, vor allem in das Problem des Verhältnisses von unmittelbarem Erleben und Anschauen zu wissenschaftlich-historischer Formung, das viele der bisher geschilderten Denker so brennend beschäftigt hat. Danach kann für die Geschichte niemals eine Logik geschaffen werden, die den Naturwissenschaften völlig analog wäre. Eine apriorische Formungslogik gibt es nur für die Naturwissenschaften, d. h. die auf die Raumlogik zurückführbaren Teile dieser. Hier ist alles relativ zum menschlichen Intellekt und seinem Standort und durch die Einstellung des praktischen Lebensinteresses auf das Dauernde und Feste, Berechenbare und Gesetzliche des Raums und seiner Verschiebungen bestimmt. Soweit Biologie, Psychologie und Geschichte räumliche Materie voraussetzen, bleiben auch sie an

Bergson nicht in Analogie mit den Naturgesetzen gestellt und auch nicht in den Kantischen absoluten formalen Werten gefunden werden könnte. Von hier aus müßten sich methodisch und inhaltlich neue Bestimmungen ergeben, die zugleich dem unerschöpfbaren Fluß des Gesamtlebens gerecht werden. — Ueber den berühmten Unterschied von *temps* und *durée réelle* handeln im Grunde alle seine Bücher, das ist der Grundgedanke; übrigens s. Simmel, Problem der historischen Zeit, 1916, und Falkenfeld, Der Zeitbegriff bei Kant und Bergson, Berl. Diss. 1918. Das Problem bestand schon bei Augustin, s. Max Wundt, Der Zeitbegriff bei Augustin, Neue Jahrb. f. klass. Philol. 1918, I. Abt., Bd. 41. Auch schon J. G. Droysen in seinem Grundriß der Historik 1868 unterscheidet die auf Raum und Quantität bezogenen Naturwissenschaften von der auf eine besondere Art der Zeit bezogenen Historie, indem er sie die Historie vom gegenwärtigen Moment aus als dem Richtungsmoment die Zeit »verstehend« und »epitomatorisch«, nicht das einzelne berechnend, durchdringen läßt, S. 7—19, 48, 51. Sehr gute Ausführungen zum gleichen Thema gibt Spengler, Untergang I 167—227, auch Jaspers, Psych. d. Weltanschauungen, 1919, S. 95—97: »Der inhaltlich gedachte Augenblick ist die erlebte Quelle des Einmaligen, des Sprunges, des Entschlusses. Er enthält in seiner Verantwortung das Zeitlose, ist als Geschehnis das Unwiderrufliche. Er ist das Medium des Geschichtlichen im Gegensatz zu den klaren Trennungen (der Physik) und den zeitlosen Oppositionen der bloßen begrifflichen Formen (z. B. Dialektik). Er ist das Undurchdringliche, Unendliche, Absolut-Erfüllte, das Medium der Krisen und Schöpfungen.« Das geht bei Jaspers auf Kierkegaard zurück, der in seiner Opposition gegen die monistische Dialektik die größte Aehnlichkeit mit Bergson hat. — Im übrigen führt auch Rickerts Individualkausalität auf die gleichen Probleme, wie Windelband in seinem Vorwort zu Mat. u. Ged. IX wohl bemerkt.

diese Logik gebunden. Ja, soweit die Geschichtsforschung dauernde, historische Gegenstände erzeugt und zwischen diesen generalisierende Vergleiche anstellt, bleibt die Geschichtslogik der Formungslogik, einer mehr individualisierenden und einer mehr generalisierenden, analog, wie das Windelband, Rickert und Simmel mit Recht behauptet haben. Wenn sich aber die Historie zu dem Trieb und Gesetz des Werdens und der Bewegung wendet und damit das eigentliche Hauptproblem aller Historik stellt, dann kommt sie aus dem bloß Symbolisch-Verkürzenden und Begrifflich-Fixierenden heraus zur sympathetischen Selbstanschauung des Lebens, zur Teilnahme am lebendigen Herzschlag des Absoluten. Hier an diesen Stellen, soweit die inneren Werdetendenzen aus der Geschichte auftauchen, kann es sich also nicht mehr um apriorische Formung und um logisch schematisierbare, immer vom Subjekt her relative Methoden, sondern nur um Selbstanschauung und Selbstdeutung des Lebens handeln. Gliederungen des Geschehensflusses sind auch dann möglich, aber sie müssen aus der Selbstanschauung des Lebens geschöpft werden. Es gibt also keine Logik und kein formales Apriori, sondern nur eine Metaphysik und Selbstanschauung der historischen Entwicklung, soweit eine solche aus dem Gewimmel der Tatsachen überhaupt heraustritt. Daher die Bedeutung des Taktes, der Intuition, des Genies beim großen Historiker, der eine solche Tiefe der Selbstanschauung des Lebens entwickeln muß, im übrigen aber freilich an den ganzen logischen Apparat der sonstigen Wissenschaft und auch der Historie selbst gebunden bleibt, soweit sie mehr an den Vorbereitungen und an der Peripherie stehen bleibt. Daher auch die Unmöglichkeit einer strikten wissenschaftlichen Entscheidung über die Richtigkeit eines solchen historischen Gedankenbaus, der näher beim Absoluten anlangt als die Physik, aber weniger geschlossene Voraussetzungen und darum Richtigkeitskriterien hat als diese. So hat bis zu einem gewissen Grade doch Dilthey recht, so ist das Wahrheitsmoment der Dialektik behauptet, ist Simmels dunkle Rede von einem funktionalen Zusammenhang zwischen historischem Leben und wissenschaftlicher Anschauung und Formung dieses Lebens geklärt, ist der Phänomenologie der Weg geöffnet, neben ihrer mathematisierenden eine historisierende Wesensschau zu gewinnen. Erst die Darstellung der so erschauten Lebenszusammenhänge, die mit dem Erschauen natürlich nicht identisch ist

bietet dann wieder schwierige Probleme dar, die aber weniger eigentlich logische als technische der Formulierung, Symbolisierung und Verkürzung und der Ausgleichung mit den trotz allem verbleibenden materiell und psychologisch kausalen Elemente sind. Freilich ist das alles nicht von Bergson selber ausgeführt, der vielmehr nur die Beschränkung der apriorischen Formungslogik auf die Natur hervorhebt. Es liegt aber zwingend in der Konsequenz seiner Gedanken [339]).

Bergsons Lehre ist endlich wieder eine der großen philosophischen Leistungen, ähnlich dem Neuplatonismus, der die Denkmotive der Antike zusammenfaßte. Nur betrachtet er nicht wie dieser das Werden als eine Herabminderung des ruhenden Seins, sondern umgekehrt das letztere als eine solche des ersteren. Damit vertritt er in der Tat den spezifisch modernen Gedanken, von dem eine völlig neue Logik die Konsequenz sein müßte.

[339]) Ueber die Unparallelität einer naturwissenschaftlichen und einer historischen Logik s. Schöpf. Entw. 200 f. »In der Form einer natürlichen Logik trägt der Intellekt ein latentes Mathematikertum in sich, das nach und nach und je im Maße tieferen Eindringens ins Innere der Materie frei wird. Auf diese Materie ist er abgestimmt, und das ist der Grund, weshalb die Physik und die Metaphysik der toten Materie sich so nahe berühren.« Der Entwicklungsbegriff dagegen besitze keine so homogene Logik, sondern sei aus naturwissenschaftlicher und der Naturwissenschaft analoger und ganz frei intuitiver Logik gemischt. — Ueber den Versuch, die Entwicklungsidee mit der Infinitesimalmathematik zu meistern, S. 43 f.: »Die mächtigste der Forschungsmethoden, über die der menschliche Geist verfügt, die Infinitesimalmethode, ist aus eben dieser Umkehrung (der möglichsten Hineintragung der Intuition in die intellektuelle Quantitätswissenschaft) entstanden. . . Sie wird sich (aber) auf diese Weise keineswegs der Universalmathematik, dieser Chimäre der modernen (wie Bergson anderwärts betont, vor allem auch der Kantischen) Philosophie, annähern. Gerade im Gegenteil im selben Maße, wie sie weiter gehen wird, wird sie immer schwerer durch (mathematische) Symbole zu übersetzende Gegenstände treffen. Aber sie hat so wenigstens den Anfang gemacht, mit der Kontinuität und der Beweglichkeit des Wirklichen an der Stelle in Kontakt zu treten, wo dieser Kontakt am wundervollsten (praktisch) auszunutzen ist. . . . Sie hat mit einer überlegenen Klarheit gesehen, was die mathematischen Verfahrungsweisen von der konkreten Realität entlehnen, und sie wird in der Richtung der konkreten Realität fortfahren, nicht in der der mathematischen Verfahrungsweisen«. — Die Unparallelität von Logik der Natur und Logik der Geschichte ist auch der stärkste Unterschied Bergsons von der Rickert-Windelbandschen Theorie. Sie entspringt aber erst da, wo die Entwicklungsidee in der Historik in den Vordergrund tritt.

Soviel man an ihr als fraglich oder unfertig und lückenhaft betrachten mag, es ist begreiflich, daß sie einen ganz außerordentlichen Einfluß gewann, sowohl auf die zünftigen Philosophen als auf das allgemeine Bewußtsein. Der sog. Expressionismus sucht bei ihm seine philosophische Deckung und gleicht seiner Lehre auch darin, daß vorerst die ethischen Inhalte, die er ausdrücken will, sehr dünn und richtungslos sind. In Deutschland steht die zünftige Philosophie und Wissenschaft ihm bis jetzt sehr ablehnend gegenüber. Doch haben Männer wie Hans Driesch, Graf Keyserling, Walter Rathenau sehr viele Berührung oder Verwandtschaft mit ihm. Vaihingers, im Grunde von F. A. Lange herkommende Philosophie des Als-ob wird heute zumeist in solchen Zusammenhang eingestellt und damit fruchtbar gemacht. Religiöse Naturen wie Artur Bonus und Johannes Müller bewegen sich von Hause aus in verwandten Bahnen, wenn auch mit stärkerem positivem Wertgehalt. Die in wissenschaftlichen Dingen heute sehr revolutionär gestimmte Jugend fühlt sich zu ihm und verwandten Lehren mit leidenschaftlichem Jubel hingezogen, kreuzt freilich damit aufs bunteste sein Gegenteil, den radikal antihistorischen Rationalismus, der in den Ideen der Freiheit und Aktivität mit ihm sich zu begegnen scheint.

Eine wissenschaftliche Wirkung auf die Historie hat er bis jetzt nur in bescheidenem Maße geübt. In Frankreich huldigt ihm der geistreiche Syndikalist Georges Sorel, der den Sozialismus nicht mehr auf Dialektik und Naturgesetz, sondern auf Freiheit, Schöpfung und nötigenfalls Gewalt stellt[340]). Auch die vierbändige Philosophie de l'impérialisme von Ernest Seillières arbeitet mit Bergsonschen Entwicklungsgedanken und entwirft ein universalhistorisches Bild als Voraussetzung für die französischen nationalen und kulturellen Zielsetzungen. Ein rationell gemäßigter und zur klassischen Formtradition zurückkehrender Imperialismus sei das Ideal. Nietzsche und Schopenhauer sind mitverwertet. Bei uns hat Bergson einen starken Widerhall in den

[340]) *Les illusions du progrès*, 1908; *Réflexions sur la violence*; *Décomposition du Marxisme*; *Le système historique de Renan*, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, 1919. Uebrigens ist Bergson in Frankreich nicht ohne Widerspruch geblieben. Jacques Rivière sieht in ihm den Einbruch germanischer Nebelhaftigkeit; die französische Klarheit lasse sich den Satz von der Identität nicht rauben. Nouvelle Revue française, Sept. 1919, S. 615 und Curtius, Syndikalismus der Geistesarbeiter in F., 1921.

literarhistorischen Forschungen der George-Schule gefunden, auf die auch von anderen Ausgangspunkten her schon mehrfach hinzudeuten war. Hier sind die Anregungen von Dilthey, Nietzsche, Husserl, Simmel und ihm gemischt zu einer neuen intuitiven Methode und ist zugleich der Normgedanke im Anschluß an Georges Prophetentum fest und polemisch gegenüber allem bloßen Fluß und aller demokratischen und sozialistischen Moderne aufgerichtet. Auch die Neukatholiken bedienen sich dieser Gedanken, um dann die katholische Norm aufzurichten. Es ist all das Ueberwindung des Historismus durch Historismus, des Spezialistentums durch synthetische Bilder und des Relativismus durch aus der Geschichte, aus Hellenentum oder aus Katholizismus, aufgenommene Normen. Darin zeigen sich bedeutsame Richtungen auf eine neue Erfassung der Historie, freilich oft völlig dilettantisch oder überaus einseitig neuromantisch gestimmt, ein hochmütiges Sektentum, das sich aller Wissenschaft überlegen glaubt und doch mit deren Erwerb und Kategorien überall arbeitet [341]). All das wird ein Intermezzo sein; die Meister haben es ja sehr streng gerade mit den positiven Tatsachen genommen. Aber es beleuchtet scharf die Problemlage.

7. Die Historiker des nachspekulativen Realismus.

Soweit handelte es sich stets um Philosophen, denen ganz natürlich in der Ueberlegung der Methodik und in den Entwürfen der Universalgeschichte die Führung zufällt, während die eigentliche Historie sich überwiegend mit dem durch die Fortschritte der Philologie und Diplomatik wie durch die Oeffnung der Archive sich erweiternden Material beschäftigt und hier die geradezu wunderbaren Methoden der Quellenkritik und Rekonstruktion der Tatsachen ausgebildet hat, um deren willen sie heute als realistisch in einem besonderen Sinn des Wortes bezeichnet werden darf. Auch die starke Berücksichtigung juristischer, ökonomischer und soziologischer Elemente wirkt auf sie im Sinne des Realismus. Unter dem starken Eindruck dieser Verselbständigung der Historie wollten ja aber auch gerade die bedeutendsten und wirksamsten unter den den Historismus bearbeitenden Philosophen nur die Grundsätze dieser empirisch-realistischen

[341]) S. meinen Aufsatz, Die Revolution der Wissenschaft, Schmollers Jahrbuch 1921 und Manfred Schröter, Streit um Spengler, 1922.

Historie erfassen, philosophisch deuten und in ihrer allgemeinen weltanschaulichen Tragweite auswerten, wie das bei Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel und Croce der Fall ist. Ihr besonderes philosophisches Absehen ist aus eben diesem Grunde fast nur die Richtung auf die Universalgeschichte und die beständige Erneuerung dieser wenigstens in den Umrissen aus der erweiterten und vertieften, immer realistischer gewordenen historisch-empirischen Forschung. Die Historiker selbst dagegen haben sich mit den philosophischen Elementen und Bedeutungen ihrer Wissenschaft in dem Maße immer weniger beschäftigt, je mehr sie auf der Grundlage jenes Realismus ihre Methode immer selbständiger auf eigene Füße stellten. Wie zurückhaltend sind da die Arbeiten so bedeutender Historiker wie Eduard Meyers »Zur Theorie und Methodik der Geschichte« und Jakob Burckhardts »Weltgeschichtliche Betrachtungen«! Welch ein Unterschied auch noch gegen Droysens Historik! Lehrbuchmäßig verarbeitet sind vom Standpunkt des historischen Realismus aus alle Fragen in den Werken von Bernheim und Wilhelm Bauer, wo man auch die ausländische Literatur charakterisiert findet. Auch hier sind die wichtigsten und bedeutendsten Teile diejenigen, die von der Quellenkritik, der Technik der Rekonstruktion und von den Hilfswissenschaften handeln. Die auf die philosophischen Grundlagen und Ergebnisse hinzielenden Teile sind sehr viel schwächer, übrigens in dem späteren Buche Bauers bereits schärfer betont, und verweisen ihrerseits auf die bereits genannten Philosophen, zu denen Wundt und Spencer und etwa auch noch die auf Berkeley und Mill sich stützende Greifswalder Philosophie der (Bewußtseins-) Immanenz von Schuppe und Rehmke hinzukommen [342]). Wo wie in der Wiener kunstgeschichtlichen Schule von Riegl, Wickhoff und Dworzak ge-

[342]) Ich bin auf diese Immanenzphilosophie in diesem Kapitel nicht näher eingegangen, weil ihre Wirkung und Bedeutung gerade für die Historie nicht groß ist. Ihre Idee einer »Grundwissenschaft«, die in mancher Hinsicht derjenigen der Husserlschen Phänomenologie verwandt ist, habe ich oben hervorgehoben. Auf ihr errichtet Schuppe die Unterscheidung der naturwissenschaftlichen und der historischen Gegenstände als Raumdinge und Zeitdinge, eine Unterscheidung, die auch F. Ratzel stark betont; er schlägt vor, die Geisteswissenschaften »Entwicklungswissenschaften, Zeitwissenschaften oder geschichtliche Wissenschaften zu nennen«, s. Raum und Zeit in Geographie und Geologie, 1907 (Natur- u. Kulturphilos. Bibl. 5). Allein diese Bestimmung der Zeit-

schichtsphilosophische Probleme sehr stark hervortreten, da ist der Anschluß an die genannten Philosophen und die Auskämpfung der Probleme auf stark philosophischem Gebiete das eigentlich Charakteristische [343]). So wurden auch bisher schon bei den betreffenden Philosophen die von ihnen inspirierten oder ihnen nahestehenden Historiker jeweils genannt. Der moderne historische Realismus hat große philosophische Bedeutung, Hintergründe und Tragweite, entfaltet aber selbst wenig philosophische Initiative. Auch die oft erwähnten Bücher von Gooch, Moritz Ritter und Fueter, denen ich entsprechende französische nicht zur Seite zu stellen wüßte, zeigen die gleiche Zurückhaltung. Below schließt sich an Rickert an, Meinecke betont das besondere Wesen gerade des historischen Realismus und den — übrigens bei den deutschen Historikern heute häufigen — Rückgang auf Ranke, aber philosophisch begnügt er sich mit der Schau der reichen individuellen Gebilde, in denen der göttliche Gehalt der Geschichte sich darstellt und die der Historiker immer sorgfältiger in ihrer realistisch bestimmten Kompliziertheit aufzudecken sucht [344]). Alle haften an historischen Einzelkreisen

---

dinge hängt vom genaueren Sinn der »historischen Zeit« ab, worüber Bergson, Simmel und Scheler das Wichtigste gesagt haben und was der Hegelschen und Humboldtschen Idee der konkreten Anschauung entsprechen muß. Wenn Bernheim Schuppe so stark hervorhebt, so ist das doch wohl ein wenig Folge der kollegialen Nachbarschaft. Im übrigen über die Schule s. Regina Ettlinger-Reichmann, Die Immanenzphilosophie, 1916.

[343]) S. Dagobert Frey, Max Dvořzaks Stellung in der Kunstgeschichte, in dem Wiener »Jahrbuch für Kunstgeschichte« I, 1921/22, I. Heft; hier auch über Heidrich, Schmarsow und Wölfflin, dessen »Kunstgeschichtliche Grundbegriffe« auch ihrerseits eine — allerdings mehr von formalen Merkmalen ausgehende — Konstruktion des Entwicklungsbegriffes ist. S. auch H. Tietze, Die Methode der Kunstgeschichte 1903, dazu C. Neumann in H. Z. 116, der mit Recht die auch bei T. vorliegende Korrelation der Gegenwartsstellung mit der universalen Geschichtsanschauung unterstreicht und ebenso mit Recht in dem Verfahren der Wiener die allzu unpersönliche und rationale Fassung der Kontinuitätsidee tadelt. — Hamanns »Impressionismus« 1907 nähert sich schon mehr einer vergleichenden Typen- u. Stufenlehre im Sinne der Soziologie.

[344]) Besonders reich sind die in »Preußen und Deutschland« gesammelten Aufsätze, auf die bereits mehrfach Bezug genommen wurde. Sein »Weltbürgertum und Nationalstaat« schildert geradezu den Uebergang von der spekulativen Historie und der romantischen Organologie zum »historischen Realismus«, den er mit Ranke und Bismarck erreicht sein läßt, eine m. E.

von nicht allzu großem Umfang und beurteilen sie ausschließlich wertrelativistisch in dem Sinne, der am Schlusse des zweiten Kapitels beleuchtet worden ist. Es fehlt also bei ihnen an Neigung und Zuversicht sowohl zu bestimmter gegenwärtiger Wertsynthese als zu universalgeschichtlicher Unterbauung und Begleitung dieser. Gerade darin sieht man den wissenschaftlichen und realistischen Charakter der Historie gegenüber der Philosophie, der man solche Dinge nur allzu gerne überläßt und die dann ihrerseits entweder der empirischen Historie nachgeht oder aus eigenem Vermögen rationale oder irrationale Geschichtsbilder und Geschichtsziele aufstellt oder auch ihrerseits aus der Skepsis sich nicht herauszuhelfen weiß und dann aus der Not eine Tugend macht.

Das ist überhaupt in der hier verfolgten Rücksicht der Hauptcharakterzug des historischen Realismus: das Versiegen der Universalgeschichte bei allem verbleibenden Trieb zu ihr. Ranke, Guizot und Lord Acton, die doch einer früheren Generation angehörten und über sehr stark betonte, religiöse und idealistisch-philosophische Untertöne verfügten, sind die letzten, von denen es große und zugleich spezifisch-historisch gedachte Entwürfe und Darstellungen der »Weltgeschichte« oder der Histoire Générale gibt. Heinrich Leos Universalgeschichte gehörte einem anderen und noch älteren Typus an, der im Religiösen und Kirchlichen den Zusammenschluß der Geschichte fand. Universalgeschichtliche Behandlungen einzelner großer Teile gibt es in Eduard Meyers monumentaler »Geschichte des Altertums« und in der von Lord Acton inspirierten Cambridge Modern History[345]). Von den Theologen, denen das universalgeschichtliche Denken naturgemäß am nächsten liegt und die dadurch einen großen Einfluß auf das historische Denken überhaupt erlangt haben, sind Harnacks berühmtes Werk über die Dogmen- und Religionsgeschichte des Christentums und v. Schuberts Kirchengeschichte

---

etwas gewaltsame Konstruktion, bei der Rankes etwas zwiespältige Stellung zwischen Realismus und Humanität nicht ganz zu ihrem Rechte kommt und der Realismus im Grunde von den preußischen Hallerianern stammt, also gerade eine Verleugnung und Verengung der humanitären Grundlage darstellt. Auch bei dem philosophisch sehr reichen und feinen Meinecke tritt die Universalgeschichte infolgedessen sehr zurück.

[345]) Seine Grundsätze hierbei siehe in dem Redaktionszirkular, Lectures in modern History 315—318. Er gebraucht auch schon den Ausdruck Historicism und Historical mindedness S. XIV. u. 22.

hervorzuheben; Döllinger, der Freund Lord Actons, ist über höchst anregende Essays nicht hinausgekommen. In all diesen Fällen bietet das religiöse Element einen Zusammenschluß und Zielpunkt und dient die Historie einer bestimmten Lösung des religiösen Gegenwartsproblems. Die Geschichte der Kriegskunst von Hans Delbrück steht gleichfalls in universalhistorischer Beleuchtung und seine Vorlesungen sind ausdrücklich der Weltgeschichte gewidmet; sie sind bis jetzt nicht veröffentlicht, aber man weiß, daß sie sich stark an Hegel anschließen. Lindners Weltgeschichte, deren philosophischen Gehalt seine »Geschichtsphilosophie« noch besonders zusammenfaßt, bietet mehr einen formal-kausalen Zusammenhang ohne tiefere Originalität in der Erfassung des Sinnzusammenhanges, durch den wir die Gegenwart mit ihm zusammenschließen. Von den Kunsthistorikern strebte Max Dworzak immer stärker zu einer Weltgeschichte des Geistes, aber ihm wie Wickhoff hat der Tod die Vollendung versagt. Es hing bei ihm mit einer bestimmten Auffassung von der Zukunft der Kunst zusammen, wie er sie einem illusions- und naturalismusbedürftigen Zeitalter gegenüberstellte und wieder an die Symbolik des Mittelalters anknüpfen ließ. Anderes, was sich »philosophische Geschichte« nennt, gehört nicht hierher; so ist die Philosophie de l'histoire de la France von Edme Champion mehr ein Abriß und eine Uebersicht als eine universalgeschichtliche Beleuchtung [346]). Die bloßen Sammelwerke wie etwa die Ullsteinsche Weltgeschichte oder Aneinanderreihungen wie Wörmanns »Kunstgeschichte aller Völker und Zeiten« sind bei allen sonstigen Verdiensten eben gerade keine Weltgeschichte sondern »Summen« des historischen Wissens. Populäre und Dilettantenarbeiten sind an Stelle der eigentlich historischen Weltgeschichte getreten, jedesmal von bestimmten Zielen und Aufgaben der Zukunft ausgehend. Hierher gehört die feine »Weltgeschichte in Umrissen; Federzeichnungen eines Deutschen, ein Rückblick am Schlusse des 19. Jahrhunderts«, die den Grafen York-Wartenburg, den Freund Diltheys, zum Verfasser hat. Wieder anderes gehört überwiegend oder ganz der Soziologie

[346] Die Franzosen besitzen eine eigene Revue de Synthèse Historique, hg. v. Henri Berr, Paris Leop. Cerf. Ihre Ergebnisse für unser Problem müßten erst durchgearbeitet werden. Was ich kenne, ist stark methodologisch oder soziologisch, aber enthält wenig Universalgeschichte. Von dem Physiologen Ch. Richet eine Allgemeine Kulturgeschichte, deutsch 1918.

an wie die Arbeiten von Max Weber, Schmoller, Hintze, Breysig und Sombart und verzichtet gerade auf die Konstruktion eines universalhistorischen Sinnzusammenhanges. Universalgeschichten wie die von Wells und Spengler schließlich fallen aus dem historischen Realismus ganz, wenn auch in entgegengesetzten Richtungen, heraus, der eine in einen ethisierten Spencerianismus, der andere in eine neuromantische Organologie, beide in das Literatentum.

Die Gründe für dieses Versiegen der Universalgeschichte sind mannigfach. Teils liegen sie in den ungeheuer gestiegenen Anforderungen an die quellenkritische Begründung und Durcharbeitung, wodurch ein so uferloses Unternehmen beinahe unmöglich wird; teils in der Ermattung des universalen und humanitären Geistes überhaupt, an dessen Stelle die stark politisch betonten Nationalgeschichten getreten sind. Teils ist es auch die Nachwirkung des alten Geistes der Organologie und ihres Gegensatzes gegen die Hegelsche Spekulation; darnach gibt es überhaupt nur individuelle Einzelentwicklungen und keine Zusammenfassung dieser zu einer übergeordneten zugleich individuellen und universellen Entwicklung. Die Historie in diesem Sinne ist mehr Bildungsmittel, Anschauungsfülle, künstlerischer Reiz, Fülle des Menschentums, als ein auf Zusammenschluß und Gegenwartsaufgaben hinarbeitendes Denken des Gesamtzusammenhangs. Vor allem aber sind die Erschütterungen der Wertideen, der Idee eines religiösen oder ethischen Gesamtziels, die ganze Auflösung der europäischen Humanitätsidee, wie sie noch einem Ranke, Guizot und Acton selbstverständlich war und als Bezugssystem diente, die Ursachen jenes Versiegens der Universalgeschichte. Schopenhauer und seine Nachfolger haben die europäische Humanitätsidee durch indoïde Einbrüche gesprengt; der Darwinismus, Machiavellismus und Kapitalismus haben sie überhaupt in jedem Sinne fraglich gemacht. Die philosophische und religiöse Skepsis haben auch bei erklärten und grundsätzlichen Idealisten den Realismus der Methode wie des historischen Lebensinhaltes in den Vordergrund gerückt und die von den meisten deutschen Historikern beibehaltenen Hintergründe eines organologischen, Humboldt und Ranke verwandten Denkens überdeckt, jedenfalls der Triebkraft beraubt, vermöge deren aus ihnen an sich ein universalgeschichtliches Denken hervorgehen müßte. Die Beziehungen zwischen Geschichte und gegenwärtiger Kultursynthese sind gelockert und

dadurch entfällt das Bezugs- und Achsensystem, um das das historische Material in seinem weitesten Umfang sicher geordnet werden könnte. Hierin sahen wir ja schon die Philosophen selbst bedenklich werden. Kein Wunder, daß es die empirischen Historiker in noch viel höherem Grade wurden. Wenn sie auf Ranke zurückgingen, so bedeutet das die Absage an einen engen Nationalismus und den Verzicht auf unmittelbar politische Zwecke. Aber von Ranke selbst wurde wesentlich sein Machiavelli verwandtes Element, sein Realismus der Politik des modernen Systems der großen Mächte, aufgenommen. Seine Humanitätslehre und sein religiöses Einheitsziel wurden zurückgestellt [347]).

Und doch keimt aus dem historischen Entwicklungsbegriff mit Notwendigkeit immer wieder die Richtung auf die Universalgeschichte empor. Bei den Philosophen war das ganz unverkennbar. Bei den Historikern ist es mehr aphoristisch und hintergründlich. Man kann den wesentlich vom deutschen Idealismus geschaffenen Entwicklungsbegriff der Ideen und Tendenzen, der Zusammenhänge und Entfaltungen nicht im Einzelkreise handhaben, ohne dadurch zum erreichbaren Ganzen fortgetrieben zu werden. Darin haben die Dilettanten völlig Recht. Von der anderen Seite her fordern die Wirren der Zeit die neue gegen-

[347]) S. meinen Aufsatz »Die Krisis des Historismus« in Neue Rundschau 1922 u. J. Kärst, Studien zur Entwicklung und Bedeutung der universalgeschichtlichen Anschauung, H. Z. 106 u. 111; auch Kärst hebt das Versiegen der Universalgeschichte und ihre Ersetzung durch Einzelentwicklungen hervor, die in erneuertem Anschluß an die antik-heidnische Kreislauftheorie oder an die soziologische Stufenlehre der Völkerentwicklungen ihren theoretischen Halt findet; s. auch Wilh. Bauer, Einführung, 113—116 mit zahlreichen. Literaturangaben, die ich hier nicht wiederhole; unbekannt geblieben ist mir eine World History von Viscount Bryce in den Proceedings of the British Academy 1920. Eine von dem Glauben an die moderne Demokratie geleitete Universalgeschichte ist desselben Verf.s Modern Democracies 2 Bde., London 1921. Bauer meint, es sei »an der Zeit, eine Geschichte der Weltgeschichtschreibung zu verfassen«; da käme aber alles auf die richtigen Gesichtspunkte an. — Das Versiegen der Universalgeschichte zeigt auch Wladimir Solovjeff, Rußland und Europa, Jena 1917; er führt es auf das Versiegen der religiösen Zielsetzung und auf den Einfluß der deutschen Organologie zurück. — Zum Ganzen s. meinen Aufsatz »Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik«, Weltwirtschaftliches Archiv, Nov. 1922. — Doch neuerdings s. Wolfg. Windelband, Auswärtige Politik, 1922 und O. Westphal, Philosophie der Politik 1922, Rachel, Gesch. d. Völker u. Kulturen, 1920.

wärtige Kultursynthese, die Umbildung, Fortbildung oder Erneuerung der europäischen Humanitätsidee und damit ein Bild der Universalgeschichte, die auf eine grundsätzliche Entwicklungsidee begründet ist. Der historische Entwicklungsbegriff hat eine universale und philosophische Bedeutung, die immer wieder aus ihm hervorbrechen muß. Sie ist aus der bisher gegebenen Uebersicht über die verschiedenen Problemlösungen erkennbar. Sie muß zum Schluß dieses Kapitels noch positiv erläutert und begründet werden. Dabei ist aber streng im Auge zu behalten, daß das Problem der Universalgeschichte zwar mit dem der Kultursynthese durch enge Korrelation zusammenhängt, daß es aber an sich aus dem Entwicklungsbegriff selbst mit Notwendigkeit hervorgeht und also völlig selbständig von einer Analyse dieses Begriffes ausgehen muß. Er enthält seinem Wesen nach allerdings den Ziel-, Sinn- und Maßstabgedanken, besagt aber von sich aus nichts über den Inhalt dieser Gedanken. Der letztere kommt nur durch eigentümliche und selbständige Setzungen zustande. Es ist daher möglich und nötig, den Entwicklungsbegriff vereinzelt und für sich einer rein logischen Untersuchung zu unterziehen, wo sich zeigen wird, daß schon in den ersten und einfachsten logischen Voraussetzungen und Anwendungen die Richtung auf den Gedanken einer universalhistorischen Entwicklung steckt. Das zeigten schon die meisten der hier charakterisierten Theorien. Es bedarf aber noch eines endgültigen Zusammenschlusses dieser, wobei durch die Fortführung der bloßen Logik zur Erkenntnistheorie einige neue Grundgedanken hinzutreten werden, die den naturalistischen und reaktionspsychologischen Denkgewohnheiten der Gegenwart unsympathisch sind, die aber gerade schon beim elementarsten Gebrauch des Begriffes ihm wesentlich innewohnen und ihn mit den zur Universalgeschichte führenden Konsequenzen laden.

8. Historie und Erkenntnistheorie.

An die Ergebnisse der hiermit abgeschlossenen Untersuchungen ist der weitere Gedankengang anzuschließen, und zwar zunächst an die Ergebnisse derjenigen Denker, die in der historischen Entwicklung des Menschentums eine eigentümliche und besondere Gestaltung und Bedeutung des Entwicklungsbegriffes sehen. Von der empirischen Historie aus ist das jedenfalls die zunächst geforderte Einstellung auf das Problem, wie

das bereits im ersten Abschnitt dieses Kapitels hervorgehoben worden ist und nunmehr weitere Bestätigung finden wird.

Das Ergebnis von alledem ist daher in erster Linie diese Sonderstellung und Sonderbedeutung eines spezifisch historischen Entwicklungsbegriffes selbst. Er ist erstlich in dem Wesen des menschlichen Geistes begründet, aus keimhaften Ideen oder Tendenzen heraus zu schaffen und deren innere Konsequenzen in der beständigen Auseinandersetzung mit den geographischen und biologischen Voraussetzungen und mit allerhand zufälligen Kreuzungen in einer logisch begreiflichen Folge auszuwirken. Er ist zweitens in der Fähigkeit desselben Geistes begründet, bestimmte dauernde oder wechselnde, naturhafte oder soziale oder historische Bedingungen aufzunehmen und in der Anpassung an sie gleichfalls Wege einzuschlagen, die durch die Auswirkung einer darin ergriffenen Richtung den Eindruck eines logisch fortschreitenden Zusammenhanges machen. Von beiden sich meist irgendwie verbindenden Richtungen aus, in deren erster die Bewußtheit eine größere Rolle spielt als in der zweiten, entsteht das Bild relativ logisch konstruierbarer Entwicklungen von grundlegenden Tendenzen zu größeren oder kleineren Werdezusammenhängen. Die innere Logik dieses Werdens besteht in der beständigen und immer neu einsetzenden, instinktiven oder bewußten Einordnung bedeutender, massenhafter und entscheidender Handlungen unter das in diesen Tendenzen vorschwebende Ziel eines Sinnes oder Zweckes oder Bedeutungszusammenhanges, wobei die Handelnden auch oft durch Konsequenzen ihres eigenen Handelns überrascht und die späteren Auswirkungen den ersten Instinkten oft geradezu zu widersprechen scheinen können [348]).

---

[348]) Zu diesen in den historischen Tendenzen sich äußernden logischen Zusammenhängen s. vor allem Heinrich Maier, Die Psychologie des emotionalen Denkens, 1908, der das kognitive und das emotionale Denken unterscheidet. Nur vom letzteren aus gibt es eine innere Logik der historischen Tendenzen. Wer nur eine kognitive Logik anerkennt wie Driesch, der kann historische Entwicklungstendenzen nur, wie Comte und Driesch, in der Entwicklung der Wissenschaft anerkennen und wird dann wie der letztere nur im Wachstum des Wissens, das dann nebenbei »lust- und wertbetont« sein mag, Wesen und Ziel der Geschichte sehen. Doch haben beide Denker diesen Standpunkt nicht festhalten können und eine innere Logik des Affektlebens, der Moral, der Sozialität, der künstlerischen Phantasie daneben anerkennen müssen. Das aber ist dann ein »emotionales Denken«, ein freilich unangenehmer Ausdruck,

Hiermit ist auch die Eigentümlichkeit der historischen Zeit gesetzt, die durch Gedächtnis, Trieb und Zielsetzung über Vergangenheit und Zukunft disponiert und im schöpferischen Augenblick produktiv wird, ebenso der Begriff des Unbewußten, der gerade das Ueberschießen der logischen Konsequenzen über das im aktuellen Bewußtsein Enthaltene bedeutet. Die Auswirkung der Konsequenzen bildet einen überindividuellen Zusammenhang und ist als solcher erst nach Vollendung der Entwicklung verständlich. Aber die Individuen sind dabei nicht das bloße Medium oder die Stützpunkte, durch die hindurch sich der logische Prozeß vollzieht, sondern, wie er nur in den Handlungen von durch Vererbung und Erziehung verknüpften Individuen sich vollzieht, so schließt er die verschiedengradige Aktivität der Individuen und die Möglichkeit bestimmter Hemmungen oder Beschleunigungen, Abbiegungen oder Umformungen, Klärungen oder Verwirrungen durch diese ein. Das ergibt dann individuelle verstehbare Totalitäten, innerhalb deren die Aktivität der Einzelpersonen immer noch eine besondere Bedeutung hat. Der Entwicklungsbegriff in diesem Sinne ist eben deshalb zunächst auf die Erfassung einzelner, abgeschlossener und quellenmäßig hinreichend übersehbarer Kreise eingeschränkt. Die allgemein, gern oder ungern, vollständig oder unvollständig vollzogene Folge von alledem ist dann schließlich die Anerkennung, daß die Methode der Erforschung der Entwicklung oder der durch die Individuen hindurchgehenden allgemeinen Zusammenhänge nicht die den Methoden der Naturwissenschaft nachgebildeten Methoden der Experimentalpsychologie, Sozialpsychologie und Soziologie sein können, die die zwischen einzelnen Elementen oder einzelnen Vorgängen sich abspielenden gesetzlichen Wirkungsverhältnisse suchen. Es muß eine Methode sein, die von vorneherein auf das Allgemeine als auf innere Kontinuität, als flüssige Einheit, als Lebensprinzip oder als Bewegungseinheit

für den auch ich einen besseren nicht weiß. Ich pflegte meinerseits statt dessen lieber von einer selbständigen »Dialektik« der Religion, der Kunst usw. zu reden, ein Thema, über das ich mit Max Weber viel diskutiert habe. Er fand den Begriff unbehaglich, wollte ihn aber auch nicht ganz verwerfen, jedenfalls hat er tatsächlich mit ihm gearbeitet, wie jede Seite seiner Soziologie zeigt. Seine »Erwartungs-Chancen« sind darauf begründet, und dadurch geht seine Soziologie so reich und lebendig über die positivistische hinaus.

abgestellt ist. Hegels Dialektik und ihr Gegensatz gegen die Reflexionsphilosophie ist der schärfste Ausdruck für diesen Sachverhalt, Bergsons Lehre von der Dauer und der Bewegung der anschaulichste. Aber der erste reduziert die Logik dieser Bewegung auf die allgemeine, ins Metalogische erhobene Bewegung des rein theoretischen Denkens, das angeblich die Realität und dieses ihr zugleich praktisches Bewegungsgesetz aus sich hervorbringen und bestimmen soll. Dem widerspricht jedoch der wirkliche Charakter des Geschehens. Hegels Gedanke ist nur der schärfste und klarste Hinweis auf das Problem, aber nicht seine Lösung. Umgekehrt zeigt Bergson nur die Flüssigkeit und alles Einzelne in Leben auflösende Bewegung im Gegensatz gegen die davon sich abscheidende und niederschlagende tote Materie, aber keine Möglichkeiten der Gliederung der Bewegung, am allerwenigsten gerade auf dem historischen Gebiet. Auch er stellt das Problem in aller Schärfe und weist auf das Anschauliche hin, das darin liegt und das nur durch Anschauung ergriffen werden kann. Aber er läßt dann diese Anschauung selber unbestimmt und sieht mit ihrer Hilfe nichts, was einen inneren Zusammenhang geistigen Lebens begründen könnte. Dilthey meint mit seinem historischen Strukturzusammenhang dasselbe. Indem er sich aber darauf kapriziert, diesen Strukturzusammenhang mit Hilfe der Psychologie zu fassen, kommt er in fortwährenden Konflikt mit jeder noch irgend Psychologie darstellenden Wissenschaft vom Psychischen oder er verwandelt die Psychologie geradezu in Geschichte und verliert mit der Psychologie auch jede methodische Grundlage. Lotze spricht von einer Melodie der historischen Zusammenhänge, Simmel von Gestalten und beide meinen damit wiederum dasselbe, versuchen aber gar nicht den Zugang zu solcher Erkenntnis und damit diese selbst aufzuhellen. Sie weisen das Problem der Metaphysik zu. Diejenigen, welche wie Rickert, Xénopol, Wundt zweierlei Kausalitäten, eine naturwissenschaftliche und eine entwicklungswissenschaftliche oder auch psychologische unterscheiden, meinen gleichfalls dasselbe, können es aber von einer im Grunde doch immer der Naturwissenschaft analogen Kausalität aus überhaupt nur durch starke Inkonsequenzen erreichen [349]).

[349]) Wenn Xénopol, La théorie de l'histoire [2] 1908 in seinem übrigens sehr lehrreichen Buche die faits de répétitions und die faits de succession unterscheidet und den letzteren eine eigentümliche, durch das produktive Wesen

Es muß also der Erfassung des Entwicklungsbegriffs eine eigene und selbständige Logik zugrunde liegen, die das Anschauliche mit Ideellem durchwirkt. Die Neukantianer, deren Theorie von der Erzeugung des Gegenstandes durch Denken in der Historie vollends unerträglich ist, haben doch darin Recht, wenn sie wie im Naturbegriff so auch in diesem Anschauen ein logisch-autonomes Element enthalten wissen wollen. Wie ist nun aber unter diesen Umständen dieses anschauliche Denken oder denkende Anschauen zu verstehen? Ist hier überhaupt mehr als ein bloß praktisch-intuitives, durch Erfahrung und Vergleichung geschultes und verfeinertes Verfahren der Historiker selbst festzustellen [350])?

---

der Zeit bestimmte Kausalität zuschreibt, so ist diese Produktivität der Zeit und die ihr zugeschriebene besondere Art der produktiven Individualkausalität eben das Problem. Nur in diesem letzteren Sinne kann er sagen: La causalité, c'est le seul lien qui tire les faits de leur isolement et en fait des touts qui acquièrent un caractère plus général que les évènements, dont ils se composent, et qui leur (den touts) sont subordonnés«. Das ist von der Kausalität zuviel verlangt. Er ersetzt daher auch den Begriff dieser Kausalität sofort durch den der séries oder tendances, worüber gleich noch einiges zu sagen ist.

[350]) Das letztere scheint die Meinung Mommsens zu sein; s. seine Rektoratsrede von 1874, Reden und Aufsätze [3], 1912, S. 3—16. Eine Theorie der Geschichte könne nur ins Banale oder Transzendentale fallen. Der Historiker stehe dem anschauenden Künstler nahe und bedürfe nur exakter Sprach- und Rechtskenntnis. Heute wird man das »Transzendentale« etwas weniger scheuen dürfen, gerade wenn man mit Mommsen das Künstlerisch-Anschauliche, also nicht Psychologisch-Kausale betont. — Zum Ganzen s. oben S. 54—61. — Besonders interessant ist Jos. Schumpeter, Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, 1912, gerade weil er offenbar von einem grundsätzlich mechanistischen Standpunkt ausgeht (467) und einen »mechanischen Schematismus« der Entwicklung finden will. Das erweist sich aber als unmöglich, und er stellt daher die mechanistisch-kausalistischen Probleme ganz zurück. »Damit lösen wir die Dinge aus ihren starren Kausalketten und geben ihnen ihr Leben zurück« (547). »In der Tat ist der nächste Schritt der Erkenntnis der, die ‚Kausalbetrachtung' durch das ‚Moment der allgemeinen Interdependenz' zu ersetzen« 541. Daher auch bei ihm der entscheidende Begriff der »Tendenzen« 527, 545. »So hat die Entwicklung in unserem Sinne weder formal noch materiell Beziehungen zu der biologischen Entwicklung irgendwelches organischen Körpers. Und so hüten wir uns davor, statt von Entwicklung von einem allgemeinen Fortschritt zu sprechen. Wir beschreiben Tatsachen, wir werten nicht«. Es ist geradezu eine Eigentümlichkeit Sch.s das »organisch-

Diese Frage erinnert uns daran, daß doch nur ein Teil der geschilderten Denker solche Stellung nimmt. Andere, vor allem die aus der Schule Spencers Stammenden oder Angeregten, erklären, daß dieses Problem von einer isolierten Betrachtung der menschlichen Geschichte aus unlösbar sei und daß jede Logik eines Einzelgebietes nur aus einer allgemeinen das ganze Universum oder das All des Denkbaren umfassenden logischen Theorie erst hervorgehen könne [351]). Das aber sei in unserem Falle die allgemeine kosmische Entwicklungstheorie, welche die Logik des für das Universum geltenden Entwicklungsgedankens nur für dieses besondere Gebiet genauer bestimme. So denken im Grunde schon Hegel, Schelling, E. v. Hartmann, Wundt, Xénopol und Bergson. Bei den drei ersten läuft der Gedanke allerdings darauf hinaus, die Entwicklung des Universums unter die Formeln der menschlichen Entwicklung zu bringen, bei den drei letzteren umgekehrt darauf, die menschliche Entwicklung unter die der physikalischen und biologischen zu bringen. Aber der Gedanke einer kosmischen Entwicklung besteht und sicher-

---

statische« Wachstum von der »energisch-sprunghaft-dynamischen« Bewegtheit zu unterscheiden und den Entwicklungsbegriff auf die letztere geradezu zu beschränken, was ganz unmöglich ist und offenbar mit einer mechanistischen Auffassung des Statisch-Organischen zusammenhängt, während das Dynamische wenigstens bei der Beschreibung von sprunghaftem Indeterminismus nicht ganz zu lösen sei. Das Buch ist ein unfreiwilliges und bedeutendes Zeugnis für die Trennung von Entwicklungsbegriff und Kausalitätsbegriff. — Ich trage in diesem Abschnitt überhaupt einige spezialistisch-logische Literatur nach, die neben den bisher geschilderten großen Systemen steht.

[351]) Charakteristisch Xénopol. S. 124: Le tout c'est la continuité de la matière et de l'esprit; la partie, c'est le développement de ce dernier. Pour être logique, il faut partir du tout, pour formuler les principes qui régissent la partie, et non conclure par voie d'analogie, du plus petit au plus grand. Im übrigen ist auch bei Rickert die Tendenz, die individualisierende Logik durch das ganze Universum hindurch der allgemein-gesetzlichen parallel gehen zu lassen, in dem gleichen Motiv begründet und kommt mit seiner faktischen Sonderbedeutung des Individuellen auf dem Boden der menschlichen Geschichte, die Rickert im Grunde der romantischen Metaphysik und der Praxis des Historikers entnimmt, vielfach in Konflikt. Im Grunde ist schon Schelling damit vorausgegangen, dem Hegel und Croce scharf widersprechen, dann vor allem Spencer. Gegen solche Auflösung der Logik der menschlichen Geschichte in die der kosmischen s. außerdem besonders v. Gottl, Die Grenzen der Geschichte 1904.

lich im allgemeinen nicht zu Unrecht. Auch ist es logisch verlockend, die menschliche Historie derart auf eine Logik der Weltentwicklung und damit auf ein letztes und allgemeinstes logisches Prinzip zu begründen. Das Verfahren gilt heute vielfach fast für selbstverständlich. Insbesondere die Spencersche und neu-Humesche Schule faßt den Entwicklungsbegriff so allgemein, daß er zu einer Weltformel wird. Allein bei der genaueren Durchführung solcher Konzeptionen führt dann doch kein Weg zu den wirklichen Besonderheiten der eigentlichen Geschichte, d. h. der menschlichen. In Wahrheit ist jener allgemeine Evolutionsbegriff, soweit er sich von den anthropomorphen Hegelschen Gedanken gelöst hat, überhaupt kein Entwicklungs-, sondern ein bloßer Veränderungsbegriff, der die wirkliche Entwicklung, die Entfaltung eines individuellen Ganzen aus eigenen in seiner Anlage liegenden Triebkräften, mit den bloßen Anhäufungen oder Kumulationen oder Schein-Entwicklungen auf eine Stufe stellt, der das Beharrende und die Tatsache der Neuentstehung oder den Sprung und vor allem die Sonderart des Geistes und des geistigen Werdens gegenüber den bloßen Assoziationen und Dissoziationen nicht beachtet, auch Aufstieg und Abstieg, Gutes und Böses gemeinsam der Entwicklungsformel unterstellt. Das heißt: das in Wahrheit Entwicklungslose, von rein kausalen, physikalischen und chemischen Veränderungs- und Verschmelzungsformeln Beherrschte zum Wesen der Entwicklung und das, was echte Entwicklung ist, zum Zufall machen [352]). Derartige

[352]) S. Max Rosenthal, Tendenzen der Entwicklung und Gesetze, Vierteljahrsschrift für wiss. Phil., 34, 1910. Die Tendenzen sind hier von vorneherein lediglich die von der Statistik aufweisbaren Richtungen und sind praktisch-brauchbare Formeln für relativ dauernde Reihen von Tatbeständen, die an sich aus den kausalen Wechselwirkungen fest begrenzbarer kleinster Elemente resultieren, aber wegen der Kompliziertheit bis in diese letzten Gründe nicht verfolgt werden können. — Aus der Atmosphäre von Ernst Mach insbesondere stammt L. M. Hartmann, Ueber historische Entwicklung. Sechs Vorträge zur Einleitung in eine historische Soziologie, 1905. Hier wird von vorneherein jedes »metaphysische und psychologische Vorurteil« ausgeschaltet, also Gott, das Ich, die Freiheit, die Initiative geistiger Kräfte und jeder Zielgedanke, aus dem immer nur animistische Allgemeinbegriffe als überindividuelle Zusammenhänge und Vordatierungen der Bewußtseinsanpassung an gegebene Verhältnisse schon in das Geschehen selbst hervorgehen. Alles erklärt sich aus Kampf ums Dasein, Selektion und Anpassung der körperlichen Vorgänge (samt den ihnen zugeordneten psychischen Korrelaten) aneinander. Ent-

phantastische und sinnzerstörende Auswirkungen des Entwicklungsbegriffes sind unmöglich; will man, einem allgemeinen Eindruck in der Welt folgend, diese Kumulationen trotzdem zur Entwicklung machen, so ist das nicht durch die diese Gebiete beherrschende Logik, sondern nur durch metaphysische und religiöse Deutungen möglich, wie das E. v. Hartmann und Lotze, jeder auf seine Weise, getan haben.

Soll daher schon der historische Entwicklungsbegriff einem allgemeineren logischen Prinzip unterstellt werden, so bleibt nur die Biologie übrig. Allein auch hier ist es wieder nur ein bestimmter Punkt innerhalb ihrer, an dem allein der Entwicklungsbegriff ernstlich in Frage kommt, die Ontogenie, da es bei dieser allein sich um gesetzlich darstellbare, die individuelle Einheit des Ganzen hervorbringende und auswirkende Veränderungen handelt. Der Streit um die rein mechanistische oder vitalistisch-entelechische oder psychovitalistische Auffassung der Ontogenie kann hier auf sich beruhen. Die Hauptsache ist, daß die historischen Entwicklungen gar nicht der Ontogenie, sondern der Phylogenie analog sind. Für diese aber, also für die Herausbildung der verschiedenen Arten aus ontogenetischen Anfängen, ist ein Gesetz bis heute nicht gefunden, das wirklich eine Entwicklung bedeutete. Die von der Biologie ausgehenden Logiker pflegen darum die menschliche Geschichte als Teil und Fort-

---

wicklung ist der tatsächliche Verlauf der Veränderungen und die Richtung, welche dieser faktisch nimmt. Daß sie tatsächlich in der Richtung auf »fortschreitende Vergesellschaftung, Produktivität, und Differenzierung« verläuft, ist eben darum nicht mehr als reine Tatsache. Verliefe sie umgekehrt zum Chaos oder zur Zusammenhangslosigkeit, so wäre eben das die »Entwickelung«. Nur deshalb könne es heißen: »In dieser Dreieinigkeit muß der gesamte Inhalt der historischen Entwickelung verlaufen, während ihre Form durch direkte Anpassung und Auslese bedingt ist« S. 62. Durch diese Tatsache oder diesen Zufall erweist sich die Marxistische Lehre als wesentlich berechtigt. Ideologie, Ziele, Zwecke, Wünsche, auch die Moral sind Anpassungsformen des Bewußtseins an die bereits vollzogene Entwicklung und haben auf diese keine Einwirkung. »Die Geschichtswissenschaft schleppt zu ihrem Nachteil das menschliche Bewußtsein als schwere Bürde mit sich« S. 7! »Es ist selbstverständlich, daß die Anhänger dieser Auffassung, die nicht durchaus passend als ‚materialistische Geschichtsauffassung' bezeichnet wird, von den gegnerischen Argumenten, die aus der Psychologie gewonnen werden, nicht getroffen werden können, wenn ... in sehr vielen Einzelfällen nachgewiesen wird, daß bestimmte menschliche Hand-

setzung der Phylogenie zu betrachten und dann hier begreiflicherweise noch weniger ein solches Gesetz zu finden. So glauben Driesch und Wiesner die Geschichte wesentlich als bloße Kumulation und Scheinentwicklung, d. h. als Häufung von Veränderungen betrachten zu dürfen, wobei Driesch nur offen läßt, daß spätere Forschungen vielleicht — etwa im Unterbewußten — ein solches Gesetz finden könnten, das den Gesetzmäßigkeiten der Ontogenie vergleichbar wäre. Im übrigen verweist er das Problem aus der Logik hinaus in die deren Gesetze und Inhalte ausdeutende Metaphysik, wo die in der Erfahrung und ihrer Logik sehr fragliche Bedeutung der historischen Entwicklung in den Gedanken einer lebensjenseitigen inneren Bewegung des

---

lungen, welche wirtschaftliche Folgen hatten, ganz anders als durch den wirtschaftlichen Zweck, sei es durch religiösen Fanatismus oder durch nationale Begeisterung oder durch ethische Ideen motiviert sind. Alle diese Einwendungen beziehen sich auf ein Gebiet, das für den Forscher zunächst gar nicht in Betracht kommt, solange er sich eben mit den menschlichen Handlungen und ihrem Zusammenhang und nicht mit der Motivation, d. h. mit der Frage beschäftigt, wie sich die menschlichen Handlungen im Bewußtsein widerspiegeln... Die Motivierung dieser Handlungen ist irrelevant« S. 30 f. Dieser »Empirismus« scheint mir das volle Gegenteil aller Empirie zu sein. — Gleichfalls aus Wien stammt das sehr besonnene und kritische Buch des Botanikers J. v. Wiesner, Erschaffung, Entstehung, Entwicklung, 1916, dessen Ergebnisse oben im Text verwertet sind. Für die Sonderart der Geschichte hat freilich auch er wenig Sinn. Er weist sie von vorneherein der Phylogenie zu und diskutiert sie nur in der Form, die Lamprecht ihr gegeben hat, während er von Hegel und Schelling meint, »diese Anfänge der Geschichtsentwickelung hätten in ihrer zu allgemeinen und zu spekulativen, der tatsächlichen Begründung noch entbehrenden Fassung keine tieferen Wurzeln geschlagen« 195. Für die Ethik verweist er als etwas ganz Außerhistorisches und Außernaturwissenschaftliches auf Kant. Jedenfalls hat W. das Verdienst, den Entwickelungsbegriff genau bestimmt zu haben, indem er diesen als auf eine individuelle Totalität, auf ein nachweisbares Gesetz der Folge und eine innere Zielstrebigkeit bezogen betrachtet und davon alles übrige mit Driesch als bloße Veränderung, Kumulation oder Pseudo-Entwicklung unterscheidet, indem er ihn ferner von der sprungweisen Entstehung als einer innerhalb ihrer und auch sonst stattfindenden wichtigen Erscheinung unterscheidet und Entwicklung mit Wiederauflösung unter einen gemeinsamen Begriff zu fassen warnt. Im übrigen ist sie selber ihm ein bis heute unauflösliches Geheimnis, dem man nur durch Deskription nahe kommen könne und das er durch Metaphysik nicht wie Driesch auflösen möchte.

göttlichen Willens zum Wissen und zur Wissenseinheit, sozusagen in die Wissens-Biologie des absoluten Ich, aufgenommen wird. Das sei die einzige Möglichkeit, in den Kumulationen des menschlichen Geschehens vielleicht einen Entwicklungsfaden aufzuweisen; er beschränkt sich dann auf die Entwicklung der Wissenschaft. Allein all das ist dann doch — logisch genommen — eine Unterwerfung der Historie unter die ihr ganz fremdartige Biologie und besonders unter das für sie in der Tat ganz unmögliche Ideal der Aufhellung der Ontogenie, wie sie auf den Arbeiten von K. E. v. Bärs bis heute beruht. Man kann von vorneherein sagen, daß auf diesem Wege allerdings an die Geschichte nicht heranzukommen ist. Das Eigentümliche der Historie besteht in dem Auftauchen der gesamten, nicht bloß wissenschaftlichen Geist- und Wertwelt und ihren individuellen, reiche Konsequenzen aus den Ansätzen entfaltenden Auswirkungen, überhaupt in dem logisch-teleologischen Charakter der die Einzelheiten verbindenden und durchwaltenden Sinn-Zusammenhänge oder Tendenzen. Darauf bezieht sich in ihr der Entwicklungsbegriff. Daher schließt er hier auch Selbständigkeit und Unberechenbarkeit der in diesen Zusammenhängen handelnden Individuen und den Kampf wie die engste Verwachsung mit der bloß naturhaften Unterlage des geistigen Lebens ein. Das alles ist mit der Biologie ganz unvergleichbar und schließt ganz andere logische Prinzipien ein [353]). Gerade dieser Umstand hatte die älteren,

[353]) S. Hans Driesch »Logische Studien über Entwickelung«, Abh. der Heidelberger Akad., 1918 und das Problem der Geschichte, Annalen der Naturphilos. VII: Zusammenfassungen und Auszüge aus den großen Werken Ordnungslehre 1912, Wirklichkeitslehre 1917 und Philosophie des Organischen 1909, 2. Aufl. 1921. Auch er geht für die Geschichte von der Biologie und innerhalb dieser von dem einzig klaren Entwicklungsfall, der Ontogenie, aus. Sie bildet den vierten Fall der logisch möglichen Entwicklungsbegriffe, von denen die drei ersten mechanische Veränderungen einer zählbaren Mannigfaltigkeit bei Erhaltung des Ganzen, also Kumulationen, sind, während der vierte ein unräumliches Agens, die Entelechie, voraussetzt. Ob es in der Phylogenie »eine« Entwicklung gibt, sei bis heute noch nicht zu sagen, aber möglich. Noch weniger sei das von der Historie bis jetzt zu sagen, wenn auch nicht unmöglich. Es könnte einmal »eine« Entwicklung im Unterbewußten noch nachgewiesen werden. Neuerdings ist er auf dem Gebiete der Wissenschaft und Moral eine solche anzunehmen geneigt; das setzt dann eine suprapersonale, die persönlichen einbefassende Entelechie oder ein Psychoid der Menschheit voraus. So kann man natürlich niemals zum Verständnis des in der Historie

vom modernen Naturalismus weniger gebundenen Denker dazu geführt, vielmehr umgekehrt, diese, sei es logische, sei es teleologische, Bewegtheit des Geistes nun ihrerseits zu verallgemeinern und zur Weltformel zu machen oder den so schwierigen Begriff überhaupt nicht der Logik, sondern den kunstvollen Verknüpfungen der Metaphysik zuzuweisen, die ihn dann aus Verbindungen von Seinserkenntnissen, logischen Regeln und ethischen Postulaten herstellt. Allein, das erste scheitert an den Naturwissenschaften und das zweite stimmt mit der Einfachheit

befolgten Entwicklungsbegriffs kommen. »Es gibt wirklich nichts Evolutionistisches, das sich auf die Generationen der Menschheit als solche bezöge. Wenigstens ist bis jetzt nichts nachgewiesen.« Evolutionistisch erklärbar seien auch in der Geschichte nur die Individuen, die geschichtlichen Bildungen aber nur als Kumulationen von derart erklärbaren Individuen. »Staats- und Rechtsphilosophie im Sinne Hegels ist daher nur Philosophie zweiter Klasse. Sie verhält sich zur Philosophie der (psychologisch erklärbaren) Handlung wie Geologie zur Physik und Chemie« Annalen VII 212 f. Das ist trotz aller ontogenetischen Entelechien und Vitalismen in allem übrigen genau die Stellung des Positivismus. Dem entsprechend schätzt Driesch den philosophischen Wert der Geschichte als sehr gering ein. Historische Bildung könne praktisch nützlich sein, retardiere aber meistens den Fortschritt. »Aller wirkliche Fortschritt ist nicht historisch« 222. »Man kann aus der Geschichte die größten Persönlichkeiten streichen, die Weltanschauung, die Philosophie wird dadurch nicht berührt. Die stammt aus der Naturwissenschaft. Von einer philosophischen Gleichwertigkeit der Geschichte und der Naturwissenschaften ist gar keine Rede« 223. Den Schluß bildet ein scharfer Angriff auf die humanistisch-historische Bildung, die mit dem »Ewigen« gar nichts zu tun habe, aber auch nichts mit dem Praktischen. Rickert wird gelobt, weil er wenigstens nichts von »einer« Entwicklung in der Geschichte wissen will, im übrigen wird sein Buch als bedenkliche Galvanisierung der überlebten historischen Bildung abgelehnt. Die späteren Arbeiten zeigen allerdings eine etwas achtungs- und hoffnungsvollere Betrachtung der Geschichte und preisen Jak. Burckhardts Weltgesch. Betr. als bedeutendstes geschichtstheoretisches Buch, Wirkl. 332 f.; der Grund ist Burckhardts vermeintliche Abneigung gegen Staat und Macht. Da ergeben sich dann Anklänge an Schopenhauer, S. Wirkl. 334, 173 ff., 106. Vom Staate heißt es: »Einzelstaat ist also ein durch den Inhalt gewisser Bücher geregeltes seelisches Verhalten einer Zahl von Einzelmenschen; sie haben den Inhalt dieser auf sie zurückwirkenden Bücher so gewollt, wie er ist« 204! Man wird dem scharfsinnigen und originellen Denker nicht zu nahe treten, wenn man sagt, daß ihm die empirisch-historische Forschung ebenso unbekannt als widerwärtig ist. Nicht umsonst erklärt er seinen Anschluß an einen Doktrinär wie F. W. Förster. — S. auch K. Lewin, Begriff der Genese, 1922.

des praktischen historischen Verfahrens nicht überein, wie das ja auch von der Metaphysik Drieschs gilt. Der letztere ignoriert die empirisch-historische Forschung vollständig und hält sich nur an Taine und Buckle, Lamprecht und Breysig, indem er alle sonstige Historie für Erbauungsbücher erklärt. Annähernde Entwicklung gibt es bei ihm nur auf dem Gebiete des Wissens und allenfalls der Moral, von wo aus er dann gleich in seine Metaphysik des jenseitigen »Gottes- oder Wissensstaates« überspringt. Allein für wirkliche Empirie liegen die Dinge ganz anders. Die in der Historie den Entwicklungseinheiten zugrunde liegenden Tendenzen sind an sich völlig anschaulich und klar und bedürfen und ertragen keine Erläuterung aus ganz allgemeinen, die entferntesten Dinge verknüpfenden Spekulationen. Sie geben umgekehrt allen metaphysischen Annahmen erst ihrerseits die Unterlage und das Material, wenn man überhaupt zu jenen fortschreiten will. Die Frage ist wirklich ganz einfach lediglich die, wie diese anschaulich, aus dem Leben aufgenommenen Bilder zugleich Erkenntnis realer Zuammenhänge sein können und nicht bloß subjektiv und praktisch bedingte Verkürzungen und Zusammenschauungen. Das ist aber eine Frage, die sich lediglich von dem Boden der empirisch-historischen, auf das Menschliche bezogenen Forschung aus lösen läßt.

Damit soll die Möglichkeit, die historische Entwicklung in eine kosmische einzureihen an sich gar nicht bestritten werden. Aber aus dieser Einreihbarkeit ergibt sich nichts für die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes selbst. Er bleibt unter allen Umständen etwas besonderes, ein Staat im Staate. Die Idee des kosmischen Fortschrittes mag den Weg von der Emporhebung des organischen Lebens aus dem anorganischen, des menschlichen aus dem biologischen und des Geistig-Uebermenschlichen oder Ewigen aus dem Bloß-Menschlichen zeigen und entspricht damit sicherlich einem gewissen Eindruck der Dinge. Aber für die Erkenntnis der Historie selbst nützt das gar nichts. In ihr erscheint der Fortschritt immer nur als Glaube und Pflicht des Handelnden zu höherer Erhebung, wodurch eben diese Erhebung selbst zustande kommt Aber über den empirischen Verlauf und den Zusammenhang, vor allem auch über die jeweils konkret zu schaffenden, aus der bisherigen Entwicklung zu schöpfenden gegenwärtigen Kultursynthesen selbst ist damit gar nichts gesagt [354]). Ebenso-

[354]) S. Hermann Siebeck, Zur Religionsphilosophie, 1907. Der Titel ist unpassend. Es sind drei sehr feine Betrachtungen über Fortschritt und Ent-

wenig hilft der Gedanke der bloßen kosmischen Kontinuierlichkeit und der Sammlung kleinster Wirkungen in unendlichen Zeiträumen. Einerlei, wie weit eine solche Kontinuierlichkeit auch schon für die außermenschliche Wirklichkeit lückenlose Geltung hat, in der Historie ist die Frage, in welchen Zusammenhängen diese Kontinuierlichkeit konkret sich äußert und ist ihre Erklärung aus bloßen kausalen Summierungen kleinster Veränderungen in unendlichen Zeiträumen einfach ausgeschlossen. Die Frage ist vielmehr bei ihr, worauf die in ihren Tendenzen und Ideen erkennbare, in logischen Konstruktionen darstellbare Kontinuierlichkeit konkret beruhe und wie man dieser Kontinuierlichkeit habhaft werde, da sie aus bloßen Summierungen und bloßen Kausalmethoden nicht zu gewinnen ist [355]). Ebensowenig hilft zu diesem Ziel der Gedanke der Reihenbildung, sei es, daß man mit ihm einfach die in den Tatsachen liegenden Reihen bloß abzubilden glaubt, sei es, daß man sie teleologisch deutet, als ob sie einen Sinn oder Zweck verwirklichten, sei es, daß man gar in ihnen die »Evolution« wie eine Kraft d. h. im Grunde wie eine Gottheit sich auswirkend denkt. Es mag ja naheliegend scheinen, neben den allgemeinen die Zeit grundsätzlich aufhebenden Gesetzen der Physik und Chemie das Universum als Sukzession qualitativer Zuständlichkeiten zu denken und diese Sukzession in Reihen darzustellen. Aber ganz abgesehen von den sich daran anschließenden, soeben angedeuteten Fragen, sind doch die Reihen des Alters und der Größe der Gesteine oder Erdschichten oder der biologischen Arten oder der Lebensalter der Individuen etwas völlig anderes als die Reihe, die sich etwa in Entstehung und Ausbildung des Kapitalismus mit allen möglichen Verfilzungen, Knickungen und Neu-An-

wicklung, denen ich zustimme, die aber die Einordnung der konkreten Historie in diese Gedanken noch ganz freilassen. Das aber ist erst das eigentliche Problem.

[355]) S. F. Ratzel, Die Zeitforderung in den Entwicklungswissenschaften Annalen der Naturphilosophie I 1902. Er verweist vor allem auf die Geologen Hutton und Lyell und auf Darwin. Er sieht aber selbst, daß darin kein positives organisierendes Prinzip enthalten ist, wie es das Leben und die Geschichte verlangen, fügt daher den »äußeren Variationen« die »inneren« hinzu, zu denen dann die »Mutationen« gehören. Er unterscheidet geschichtliche Bewegung durch äußere Variationen und geschichtliche Entwicklung durch innere und verlangt für die erstere »kausale Gesetze«, für die zweite bloß »empirische«. Dann hätte nach R. der ganze Streit um die Gesetze in der Geschichte keinen Sinn mehr, S. 340 f. Im übrigen siehe hierzu Schumpeter und seine Scheidung von statischen und dynamischen Perioden.

sätzen darstellt. Oder vielmehr das letztere ist überhaupt keine Reihe, sondern eben eine menschlich-historische Entwicklung, die nur nach den oben entwickelten Grundsätzen sich darstellen läßt. Eine einfache Abbildung und nachträgliche Deutung der empirisch vorfindbaren, sukzessiven Tatsächlichkeiten liegt hier eben gerade nicht vor und eben deshalb ist es die Frage, wie ein solches Entwicklungsbild zu verstehen sei, ob es ein logisches Arrangement oder, wofür es sich zumeist selbst hält, ein aus dem Gang der Dinge herausgeschauter innerer Zusammenhang sei [356]).

Wenn derart eine Zurückführung auf allgemeine logische Prinzipien der kosmischen Entwicklung zu nichts führt, so scheint es geraten, sich an die Praxis der Historiker zu halten, die im Verkehr mit dem Objekt und unter dem Zwang des Objekts die Anschmiegung der Erkenntnis und der Darstellungsform an den Fluß des Geschehens leichter findet als die logische Theorie. In

[356]) Ganz kindlich Alex Brückner, Ueber Tatsachenreihen in der Geschichte, Dorpater Festrede 1886. — Von dem Reihenbegriff aus, den er aus dem Wesen des Kosmos als Reihe von faits de succession allgemein konstruiert, erfaßt auch Xénopol den Entwicklungsbegriff. Danach soll streng sukzessions-kausal ohne jede Einmischung von Werten und Zwecken die Reihenfolge der individuellen, sich immer stärker komplizierenden Tatsachen vom Geschichtsforscher wiedergegeben werden. Auf einmal aber verwandelt sich die darin sich ausdrückende Evolution in eine treibende Bewegungskraft, wird hypostasiert zu einer Art Gottheit, die mit Hilfsmitteln des Mechanismus, des Kampfes ums Dasein, des Milieu usw. arbeitet und mit diesen Mitteln den Aufstieg von der anorganischen Welt zur organischen, von da zum Menschen und von da zum Geist in großen Sprüngen bewirkt! In der Geistesgeschichte bewirke die Evolution mit Hilfe der Tendenzen auf das Wahre, Schöne und Gerechte die Verwirklichung der Ideale der fortschrittlichen sozial gesinnten Bourgeoisie als Weltzweck! »On considère l'évolution, non plus comme une question de procédé ou de méthode, mais bien comme la manifestation d'une force naturelle« 212. In der Entwickelung des Geistes d. h. in der menschlichen Geschichte benutzt die Evolution die Ideen als Mittel, aber nicht die flüchtigen und kleinen, sondern »les idées les plus stables, celles de charactère général objectiv. Nous voilà donc arrivés, par un raisonnement des plus rigoureux (!), à cette importante conclusion que l'évolution de l'humanité se fait sur le terrain des idées générales objectives, idées qui donnent naissance à des faits sociaux« 221. — Ueber Rickerts Ersetzung des Entwickelungsbegriffs durch den Reihenbegriff s. oben 235—239. Bei ihm ist die Entwicklung »Wertverwirklichung« in Reihen individual-kausal verbundener Tatsachen. Alles Interesse liegt dann an der Beziehung der historischen Entwicklungswerte auf die überhistorischen absoluten Werte.

der Tat hat es hier die Historie, die heute fast auf jeder Seite das Wort »Entwicklung« gebraucht, zu einer sehr feinen Kunst dieser Anschmiegung gebracht, die auf den verschiedenen Gebieten, je nachdem es sich um Staat, Wirtschaft, Kunst, Religion, Wissenschaft oder Gesellschaft handelt, recht verschiedene Mittel verwendet und jedesmal größte Intimität mit dem Gegenstande verlangt. Darin sind die Heimlichkeiten der historischen Disziplinen begründet, von denen Jakob Grimm gerne redet. Aber dieses Verfahren der Belauschung der historischen Praktiker hat für unsern Zweck doch nur begrenzte Bedeutung, genau wie das bei analoger Fragestellung von der naturwissenschaftlichen Praxis gilt [357]). Die von den empirischen Forschern gebrauchten Kategorien stammen ursprünglich alle selber aus der Philosophie. Sie wurden dann in der Praxis der Forschung empirisiert und verselbständigt, verfeinert und verwandelt und vermögen heute durch gegenseitigen Zusammenhang und fruchtbare Anwendung sich schließlich bis zu einem gewissen Grade selbst zu tragen, wobei den Naturwissenschaften die Mathematik ein festes Rückgrat gibt, das der Historie fehlt und immer fehlen wird. So hat die Historie sich heute sicherlich bis zu einem gewissen Grade verselbständigt. Aber bei allen Schwierigkeiten und Widersprüchen, allen größeren Synthesen und Einpassungen in einen Gesamtzusammenhang kommt dann doch der ursprüngliche philosophische Untergrund zum Vorschein. Bei der Historie insbesondere ist dieser Untergrund auch in der empirischen Arbeit recht fühlbar, sobald sie über die Regeln der Quellenkritik und der Rekonstruktion der einfachen Tatsachen hinausgeht. Dann beginnt der geschichtstheoretische Streit, dann zeigen sich die Unterschiede der nationalen Philosophien, wo in Deutschland die Organologie, in Frankreich der Soziologismus überall durchblickt; dann zeigt sich die Nachwirkung des Naturrechts in fast allen westeuropäischen und die gründliche Ausrottung des Naturrechts in fast allen deutschen Darstellungen. Daran hat auch der nachspekulative, moderne historische Realismus nichts geändert. Gerade er wirft eine Menge philosophischer Fragen auf, die er aus sich selber und seiner bloßen Praxis erst recht nicht beantworten kann.

[357]) S. dazu das Vorwort zu Rothackers »Einleitung usw.« Das Buch zeigt aber auch deutlich die Uferlosigkeit eines solchen Verfahrens: »Vielleicht zeigt ein genialer Logiker dereinst 600 verschiedene wissenschaftliche Zielsetzungen!« S. IV.

So sind also die Kategorien der Historie und insbesondere der Entwicklungsbegriff zwar in der selbständig gewordenen Handhabung bedeutend geklärt und befestigt worden, aber doch aus dieser allein nicht zu abstrahieren. Es muß immer noch die selbständige Ueberlegung des Wesens der historischen Tatsachenwelt und der historischen Methode hinzukommen. Was hierbei erreicht werden kann, ist am Anfang dieses Abschnitts kurz umschrieben worden. Weiter wird man mit rein logischen Erwägungen wohl überhaupt nicht kommen können, wenn man gleichzeitig die Ableitung des historischen Entwicklungsbegriffes aus einer allgemeinen übergeordneten Logik der kosmischen Entwicklung und dann etwa gar noch aus den a priori im Wesen der Logik liegenden Möglichkeiten für untunlich hält [358]). Es gilt

[358]) Im Lamprechtschen Streit sind diese Grundsätze oft formuliert worden, besonders klar von Rachfahl, Ueber die Theorie einer kollektivistischen Geschichtswissenschaft, Jahrb. f. Nationalök. u. Statistik, 64, 1897. Inhaltlich geschieht es im Sinne der oben eingangs formulierten Kategorien. Aber bemerkenswert ist bei R. die Beschränkung dieser Kategorien auf einen rein empirischen Sinn und Gebrauch, so lange es sich um »Wissen« und »Wissenschaft« handele. Die weitere Verfolgung dieser Kategorien, insbesondere der aus den Quellen ermittelten Ideen und Tendenzen, auf tiefere metaphysische und erkenntnistheoretische Gründe sei Sache der Privatmetaphysik oder »Weltanschauung, welche die persönliche, eigenste Angelegenheit eines jeden ist, in die niemand sich einzumischen ein Recht hat« 685! Aehnlich im Spenglerschen Streit Brandenburg, Hist. Vierteljahrschrift XX, 1. — Schärfer sieht Meinecke, gleichfalls in einer Erwiderung an Lamprecht HZ. 77, 1896, S. 262 bis 266, die Notwendigkeit eines Fortganges zu den metaphysischen Zusammenhängen. »Wir sehen in dem Bestreben, eine von allen metaphysischen Voraussetzungen freie Empirie zu treiben, nur den wunderlichen Versuch über den eigenen Schatten zu springen ... Der erfahrungsmäßig gegebene Kern des Individuums (den L. anerkenne, aber kausal auflösen wolle) ist für uns schlechthin seiner Natur nach unauflösbar und einheitlich als das innere Heiligtum. Die einzelnen Elemente desselben mögen zusammengeflossen sein aus allerlei Quellen; daß und wie sie miteinander verbunden werden, ist zum guten Teil die spontane Tat des apriorischen X im Menschen« 265. Ein Minimum solcher Originalität stecke in jedem. Daher erschließe sich auch die Massenzuständlichkeit und Massenstrebung nur dem geschulten psychologischen Takt und der Anschauungskunst des erfahrenen Historikers und können Ideen und Tendenzen sowohl von Massen als von eminenten Persönlichkeiten ausgehen. So oder so bleibe die Quelle aller Ideen und Tendenzen, die das eigentliche Wesen der Entwicklung bilden, in jenem X: damit faßt M. seine und Rankes Lehre zusammen. — Aehnlich formuliert Voßler die Ent-

in der Tat die von Bergson behauptete Unparallelität der mechanistischen und der entwicklungsmäßigen Begriffe, wobei die letzteren viel zusammengesetzter und voraussetzungsreicher sind als die ersteren und innerhalb ihrer die menschlich-historische Entwickelung wieder einen besonderen Kreis mit besonders verwickelten Voraussetzungen bildet.

In der Tat ist aber auch das hier entspringende, von uns verfolgte Hauptproblem und Interesse gar kein logisches mehr. Vielmehr das ist die Frage, ob in diesen logischen Mitteln ein bloßes pragmatisch zu verstehendes Arrangement der Tatsachen und etwa ein transzendentallogisch zu konstruierendes Erzeugnis des Denkens liege oder ob damit der reale und wirkliche Zusammenhang erfaßt und erschaut werden könne. Für das erstere spricht die ungeheure Umformung, die das Material durch diese Begriffe erfährt, für das zweite das Evidenzgefühl eines wirklich gesehenen Zusammenhangs und die Abhängigkeit immer mehr sich berichtigender Bilder von

wicklung sogar für die Sprache, bei der doch Naturgesetz und psychologisches Gesetz eine sehr große Rolle spielen: »Sprache als Schöpfung und Entwicklung«, Heidelberg 1905 und »Frankreichs Kultur« 1913. — Für die Kunstgeschichte s. R. Hamanns Auseinandersetzung mit Hans Tietzes Buch »Die Methode der Kunstgeschichte« 1913 in »Monatshefte für Kunstwissenschaft IX, 1916 unter dem Titel »Die Methode der Kunstgeschichte und die allgemeine Kunstwissenschaft«. Während T. sich auf Rickerts individualisierenden Standpunkt stellt und in Riegls Kunstwollen einen Rest von Entwicklungstendenzen behält, bildet H. den Begriff der Reihen zu dem einer echten Entwicklung um. »Die Bedingungen, die ein solcher Einheitsbegriff erfüllen muß, sind die der örtlich-zeitlichen Kontinuität oder eines Subjektes, das trotz der isoliert und unverbunden nebeneinander stehenden Werke ein und dasselbe bleibt d. h. ein historisches Individuum ist und mit e i n e m Begriff bezeichnet werden kann und doch einer Veränderung fähig ist, die die stetige Veränderung und Differenzierung der einzelnen Werke bedingt und erklärt, während sie zur Einheit verknüpft werden« 28. Das ist in der Kunstgeschichte der Stil. Von da aus läßt sich eine Entwicklungstypik und eine immer größere Zeitspannen umfassende »historische Systematik« (S. 32) gewinnen. — Ein klassisches Beispiel der methodischen Durchführung dieses Entwicklungsbegriffes bieten Wölfflins »Grundbegriffe«, auch Carl Neumanns Rembrandt. Aehnlich Fritz Strich, Klassik und Romantik, 1922. — Auf religionsgeschichtlichem Gebiet sind ein Beispiel der Entwicklungsforschung die feine Studie von Karl Sell »Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion, Preuß. Jahrb. 98, 1899 und die klassischen Untersuchungen Wellhausens, die gerade von der Hypothese einer »Entwickelung« der Religion Israels ausgehen.

der Einarbeitung in die Tatsachen. Es ist der Streit der Lebens-Anschauer und der Form-Denker, der hier entsteht und dessen Lösung erst genauere Aussagen über Wesen, Konsequenzen und Auswertungen des Entwicklungsbegriffes ermöglicht. Das aber ist kein rein logisches Problem mehr und daher vom Boden der Logik aus auch nicht zu beantworten. Es ist in Wahrheit ein erkenntnistheoretisches Problem und nur von der Erkenntnistheorie aus zu entscheiden. Rein logisch genommen kommen wir bezüglich des Entwicklungsbegriffes nicht weiter, als es am Anfang des Abschnittes resumiert worden ist. Für die weiteren Fragen sind wir an die Erkenntnistheorie gewiesen. Es entsteht am Schluß dieses Kapitels die Frage: Historie und Erkenntnistheorie, wie an dem des vorigen die Frage »Historie und Wertlehre«.

Hier ist nun aber von vornherein die unglückselige Verwirrung auszuscheiden, die eine solche reinliche Scheidung von empirischer Logik und Erkenntnistheorie unmöglich machen würde, nämlich die neukantische Lehre von der Erzeugung des Gegenstandes erst und nur durch das Denken, die Lehre, die statt Logik und Erkenntnistheorie zu scheiden, sie vielmehr als Transszendentallogik identifiziert und demgemäß die Realität durch Gültigkeiten, die Objektivität durch Wertbeziehungen und subjektive Notwendigkeiten, die Wirklichkeit durch die sie angeblich erst hervorbringenden Methoden ersetzt, die also von den beiden Quellen aller Gewißheit, der Anschauung und dem Denken, die erste bis auf ein bedeutungsloses Minimum des vorausgesetzten und gänzlich unbekannten oder gar auch noch durch Denken zu erzeugenden Erkenntnisstoffes austrocknet. Die Logik dient in Wahrheit zur Ordnung der Erfahrung und zu nichts anderem. Die Frage dagegen nach dem Verhältnis der logisch geordneten Erfahrungsbilder zur Realität ist ein Problem der Erkenntnistheorie, die sich stets nur mit dem Verhältnis von Denken und Sein beschäftigt hat und beschäftigen wird, die aber nicht in eine Lehre von der Erzeugung des Seins durch eben diese selben logischen Methoden der Erfahrungsordnung verwandelt werden darf.

Auch hier ist es nützlich, sich des Ausgangs der modernen Philosophie von der Cartesianischen Bewußtseinslehre zu erinnern. Solange und wo man mit Descartes von dem festen Standort des geschlossenen substantialen Einzelbewußtseins und innerhalb dessen wieder von den bewußten Wahrnehmungen und Vorstel-

lungen ausgeht, bringt man es nur zu apriorischen oder empirischen Ordnungsformen einer von außen her gesehenen und lediglich gegebenen Realität, wobei es in der Wirkung gleichgültig ist, ob man den so empfangenen und geordneten Wahrnehmungen und Vorstellungen eine metaphysische Realität noch unterbreitet oder nicht. Sie bleiben immer etwas Fremdes, sozusagen von außen her Gegebenes und die sog. inneren Erfahrungen sind dann nur Produktion alles dessen, was nicht von außen her durch Körpereinwirkung gegeben werden kann, aus eigenen Tätigkeiten des bloßen, auf sich gestellten Subjekts. Die Ordnung kann dann nach apriorischen, auf Mathematik gestützten Ordnungsprinzipien oder nach bloß empirischen, auf Regelmäßigkeit gestützten erfolgen; sie bleibt immer Ordnung von Erfahrungsmaterial. Der körperlichen Natur gegenüber gelangt man mit Hilfe der Mathematik leichter zur Festigkeit der Ordnung, der seelischen Erfahrungswelt gegenüber wird man auf die Psychologie und psychologisch-genetische Gesetze angewiesen sein. Da bringt man es naturgemäß nach der einen Seite nur zum Mechanismus, nach der andern nur zu Kumulationen und Komplexionen. Alle Reihenbildung ist auf beiden Gebieten wirklich nichts als Aneinanderreihung ohne inneres Band; sofern man ein solches trotzdem zu besitzen glaubt, muß man ethische, religiöse oder ästhetische Postulate heranziehen, die sich aber nie innerlich mit jenen wirklich verbinden können. So steht es denn auch in der Tat in dem ganzen Positivismus mehr empirischer oder mehr logisch konstruktiver Art. Die Sache wird aber auch nicht anders, wenn man an Stelle der Cartesianischen denkenden Substanz das logische Subjekt oder das transzendentale »Bewußtsein überhaupt« setzt, um den Schwierigkeiten der Ich-Psychologie zu entgehen. Auch von da aus gibt es nur Mechanismus einerseits und Kumulationen oder Reihenbildungen anderseits, denen man durch irgendeine Moral oder Werttheorie glauben kann, lebendes Blut einzuflößen, die aber dadurch keine wirkliche innere Bewegung gewinnen. Das gilt von Kant selbst und vor allem vom gesamten Neukantianismus. Dann entsteht jenes fatale Problem, wie weit die von der Historie behaupteten Entwicklungserkenntnisse ein wirklicher Lebenszusammenhang der Dinge oder nur ein künstliches Produkt logischer Auslese, Verkürzung und Zusammenfassung des »Erfahrungsmaterials« seien. Ist man aber erst einmal in dieser Klemme, dann ergibt sich als das einfachste der pragma-

tistische Ausweg, auf jede Objektivität überhaupt zu verzichten und in der Geschichte nur die praktischen Zwecken dienende, mit allerhand technischen Kunstgriffen vorzunehmende Redaktion unserer Erinnerungen zu sehen. Das intuitiv-anschauliche Vermögen, das die Historiker zu besitzen meinen und in ihren Darstellungen entfalten, wird man dann der Kunst zuweisen und die historische Darstellung kurzweg als künstlerische Leistung betrachten, ohne sich Gedanken darüber zu machen, wieso denn der Künstler seinerseits zu solchen intuitiven Fähigkeiten komme.

Aber die Cartesianische Wendung kann auch zu andern Ergebnissen führen und hat auch zu andern geführt sobald man den starren Begriff der denkenden Substanz oder des normstiftenden Bewußtseins aufgibt und das Ich als Monade faßt, die vermöge des Unbewußten oder ihrer Identität mit dem Allbewußtsein am Gesamtgehalte des Wirklichen partizipiert und die »Außenwelt«, die körperliche wie die fremdseelische, vermöge dessen virtuell in sich trägt, um unter gewissen Bedingungen die vom individuellen Bewußtsein erlebten Ausschnitte des Alls als eigene Erlebnis- und Erfahrungswirklichkeit auf das eigene Ich zu beziehen und die darin liegenden zugleich mitgeschauten Zusammenhänge mit logischen Mitteln weit über die bewußten Erfahrungen hinaus zu ergänzen. Das ist der Weg, den Leibniz mit seiner Monadenlehre beschritten hat und der viel ergebnisreicher ist als die verwandte Lösung des gleichen Problems durch den Substanz- oder Gottesbegriff Spinozas. Er hat deshalb die die endlichen Geister durchströmenden Lebenszusammenhänge als innergöttliche, in der ontologischen und teleologischen Einheit des göttlichen Lebens begründete, kontinuierliche Bewegungen zugleich schauen und denken können, wenn er auch den Auftrieb allzu eng in der Vollendung des Wissens und die Kontinuität allzu naturalistisch in der mathematischen Folge der Differentiale gesehen hat. Die Monade, deren Vorgeschichte interessant wäre, aber noch nicht geschrieben ist, bedeutet die Identität des endlichen und unendlichen Geistes bei Aufrechterhaltung der Endlichkeit und Individualität des letzteren. Darauf kommt es in diesem Zusammenhange an, nicht auf die bizarr mathematisierende Durchführung und nicht auf die damit zusammenhängende Fensterlosigkeit der Monade. Darin beruht aber auch Leibnizens außerordentliche Bedeutung für die Erkenntnistheorie und vor allem — ihm selber unbewußt — für das Verständnis der Geschichte. Etwas

anders, aber aus dem gleichen Motiv hat Malebranche die inneren Verbindungen des Werdens durch das Kausalprinzip nicht in den empirischen Reihenbildungen, sondern nur durch Partizipation des endlichen Geistes an der inneren Lebenseinheit und -Bewegung des absoluten Geistes finden können und ganz analog auch die Erkenntnis des Fremdseelischen, seiner Inhalte, Ziele und Werte nur als »Erkenntnis in Gott« zu verstehen vermocht. Alle systematischen Lehren über theoretische und praktische Weltzusammenhänge sind ihm Ausdeutungen der Erlebnisse durch Erkennen und Verstehen in Gott zu den die Gottheit erfüllenden und von uns wenigstens zu ahnenden idées primordiales [359]). In beiden Fällen ist die Erkenntnis der sog. Außenwelt eine Auswertung und Ausdeutung des in den Erlebnissen und ihrem logischen und praktischen Gehalt repräsentierten Allbewußtseins. »Nichts ist außen, nichts ist innen«, und es ist »Kern der Natur mitten im Herzen«, aber nicht bloß der Körpernatur, sondern der alles Fremdseelische zugleich umfassenden Gottnatur. Auf dieser Grundlage allein ist der Streit der Lebensanschauer und der Formdenker zu schlichten: die im Angeschauten enthaltenen und von dem menschlichen Denken ausgeweiteten und ergänzten begrifflichen Formen sind die inneren Zusammenhänge des göttlichen, die ganze konkrete Wirklichkeit umfassenden Geistes selbst. Kant hat diese Lehre nur in Gestalt der allerdings sehr zopfigen Lehre von der prästabilierten Harmonie gekannt und sie bei seiner Abneigung gegen die immer in Antinomien verwickelnde Metaphysik abgelehnt. Er hat sie aber stets als die zweite neben seiner eigenen Lehre bestehende Alternative behandelt. Und es ist wohl zu bemerken, daß die nachkantische Spekulation in der Tat zu dieser zweiten Alternative zurückgekehrt ist, nur eben nicht im Anschluß an Leibniz, sondern an einen Spinoza, der doch ein sehr stark mit Leibnizischem Geist durchsetzter Spinoza war.

[359]) Ueber den historischen Leibniz s. jetzt Schmalenbach, Leibniz, 1921, der bei Leibniz die erste Durchbrechung der seit der Antike herrschenden philosophia perennis, d. h. des Substanz-Monismus durch einen echten Pluralismus feststellt. Ueber Malebranche wären neue ähnliche Untersuchungen sehr zu wünschen. Beiläufig bemerkt ergibt sich von alledem aus auch eine etwas andere Auffassung der Geschichte der deutschen Philosophie als die immer von Kant als dem deutschen Normalphilosophen aus arbeitende. Kant ist selbst schon eine Folge der aus der Leibnizischen Lehre sich ergebenden Komplikationen. Ueber Goethe s. Ernst Barthel, G.s Wissenschaftslehre in ihrer modernen Tragweite, 1922.

Im Grunde ist ihr Wesen doch nichts anderes als die Deutung des endlichen Ich aus dem in ihm erschaubar werdenden und rekonstruierbaren absoluten Ich oder der Gottheit. Indem dadurch den Erfahrungsinhalten der körperlichen Naturerfahrung wie der Durchdringung des Fremdseelischen ein inneres, übergreifendes, verbindendes und logisch ausdrückbares Leben eingeflößt war, wurde eine neue, neben dem Mechanismus sehr wohl mögliche Naturanschauung und vor allem eine tiefe innere Durchdringung des geschichtlichen Lebens möglich, die sich dementsprechend auch sofort in einer mächtigen Belebung des geschichtlichen Denkens und Forschens ausgewirkt hat. Damit steht die deutsche Historie durch intuitive Erfassung der historischen Bewegung grundsätzlich der westeuropäischen und positivistischen gegenüber, die ihrem Wesen nach nur Reihenbildungen und Naturgesetze der Geschichte suchen kann, bei jedem ernstlichen und historisch bedeutenden Versuch der Durchführung aber stets in die Nähe der deutschen Spekulation geraten ist. Dafür sind Taine und Carlyle lehrreiche Beispiele. Das wesentlich mit französischer Literatur beschäftigte Buch des Rumänen Xénopol zeigt deren noch viele andere. Gewiß handelt es sich in der Geschichtswissenschaft um das »Allgemeine«. Aber die einen suchen es in der Analogie zu Naturgesetzen, die anderen in selbständig historischen Begriffen des sinnerfüllten Werdezusammenhangs, wobei dann das vielberedete Individuelle von selbst seinen Platz findet, weil jenes Allgemeine selbst individuell ist und nur in Individuen existenziell lebt. »Erkenntnis« aber im Unterschied von klarer Ordnung ist dieses Allgemeine nur als Erfassung eines überindividuellen d. h. göttlichen Lebenszusammenhangs, wie übrigens von den Naturgesetzen wohl ein Gleiches gilt.

Nicht die Spinozistische Identität von Denken und Sein oder von Natur und Geist, sondern die wesenhafte und individuelle Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geiste und ebendamit die intuitive Partizipation an dessen konkretem Gehalt und bewegter Lebenseinheit ist der Schlüssel zur Lösung unseres Problems. Auf diese Art vermindert sich überhaupt die Last, die die bloße Logik zu tragen hat, solange man von solchen Hintergründen absieht, und wird das, was kunstvolles logisches Produkt und Mache des Menschen war, zu einer erschaubaren Realität, die zugleich, wie alle Realität, ganz durchtränkt ist mit Idee, Gesetz und Sinn. Ein reines Schauen und eine tiefbohrende,

alle Erfahrungs- und Erlebnishinweise zusammenraffende Forschung können so in den wirklichen Realzusammenhang, der damit zugleich tatsächlich und zugleich ideell durchdrungen ist, in sehr weitem Umfange eindringen. Freilich darf man dann doch mit dieser Identität nicht zuviel beweisen wollen. Es bleibt ja doch die Monade selbst bestehen und, wenn sie auch ihr eigenes Wesen im Grunde nur in Gott und darum im Zusammenhang mit dem Lebensstrom überhaupt erkennt, so bleibt sie doch ein endliches Wesen und ist ihre Erkenntnis doch nicht ein bloß quantitativ beschränkter und an den Rändern durch Folgerungen und Ahnungen ergänzter Ausschnitt aus dem göttlichen Geistesinhalt selbst. Ihre Endlichkeit ist vor allem auch eine qualitative. Die Identität kann nur eine sehr bedingte sein. Dies zeigt sich in der Abhängigkeit aller solchen Intuition von der realen Berührung mit der Umgebung unseres Körpers, in der Bindung aller Erkenntnisse und Maße an sinnliche Organe und Bedingungen des Leib-Ichs, in der begrenzten Fähigkeit menschlicher Logik, Widersprüche und Antinomien zu überwinden, ja in dem grundsätzlich stets in Antinomien und Zirkel auslaufenden Charakter des menschlichen Denkens. Die Logik, mit der wir die Erlebnisse ausdeuten und das Göttliche begrifflich fassen, ist zunächst nur ein Mittel, Täuschungen, Verwirrungen und Zufallsverbindungen der Erlebniswirklichkeit und des Alltagsdenkens aufzulösen; dann ein Mittel, durch Verbindung des Zusammengehörigen uns an die wirklichen Realzusammenhänge heranzuführen, ohne sie selbst mit ihren Mitteln des Satzes vom Widerspruch und vom Grunde endgültig klären zu können. Sie bleibt in ihrem Stoff körperlich-organisch und in ihren Mitteln begrifflich-antinomisch gebunden. Unsere Erkenntnis trägt also neben jenem Identitätscharakter zugleich einen anthropologischen, und aus diesem Gegensatze gibt es überhaupt keinen Ausweg, nur annähernde Lösung. Hinter allem und am Ende von allem steht die Metalogik, in welcher unsere anthropologisch bedingten logischen Mittel und der göttliche Lebenszusammenhang auf völlig unbekannte Weise zusammengehen. In der logischen Bearbeitung nähern wir uns einer reinen Erfassung des göttlichen Lebens- und Ideengehaltes, aber wir nähern uns nur und bei jedem Schritt weiter zerbrechen wir in Widersprüchen. Dann ergeben wir uns resigniert dem Sensualismus oder dem Fiktionalismus, wenn wir nicht hoffen mit dem deutlichsten und schärfsten logischen Zwang, dem mathemati-

schen, durchzukommen und dann die Wirklichkeit entschlossen mathematisieren, verräumlichen und mechanisieren. Diese sehr verständlichen Gründe sind es, die Kant dazu geführt haben, eine rein intrasubjektive und erfahrungsimmanente, sich selbst tragende Gültigkeitslehre aufzustellen und den Rest als in Antinomien verwickelnde Metaphysik preiszugeben, die Partizipation am göttlichen Geiste aber auf das Moralische einzuschränken. Leibniz selbst hatte alle diese anthropologischen Beschränktheiten auf Verworrenheit und Unklarheit des Denkens, Malebranche sie auf den Sündenfall abgeschoben. In Wahrheit besteht hier aber ein unausbleiblicher Widerspruch, an dem jede Durchführung der Erkenntnistheorie bis zu ihrem letzten Ende bis jetzt gescheitert ist und immer scheitern wird. Aber bis zu einer, das Objektivitätsbedürfnis grundsätzlich befriedigenden Annäherung an die Intuition der innergöttlichen Lebensfülle und Lebenszusammenhänge kann sie gelangen, wobei sie nur immer der Abhängigkeit aller solcher Intuition von den Gelegenheitsursachen der körperlichen Berührung des eigenen Körpers mit seinen Umgebungsbestandteilen sowie von der aus der Gesamterfahrung immer bestimmte Einzelheiten auslösenden Abstraktion eingedenk bleiben muß.

Diese Gedanken können hier nicht weiter verfolgt werden; insbesondere Naturwahrnehmung, Naturdenken und das Bestehen der abstrakten Gesetzeslehre neben der qualitativen Fülle lebendiger Naturanschauung können hier von diesem Standpunkt aus nicht erläutert werden. Dagegen ist die Bedeutung für die Erkenntnistheorie der Geschichte und insbesondere für deren Entwicklungsbegriff nachdrücklichst zu betonen. Im Mittelpunkt steht hier nämlich die Frage nach der Erkenntnis des Fremdseelischen, die die eigentliche Erkenntnistheorie der Geschichte, übrigens überhaupt ein Zentralpunkt aller Philosophie, ist, weil auf ihr die Möglichkeiten und Schwierigkeiten gemeinsamen Denkens, Philosophierens und Handelns überhaupt beruhen [360]).

[360]) In den Mittelpunkt gestellt ist es in Sprangers »Lebensformen« und in Schelers bekannter Abhandlung »Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle«, 1913. Die sensualistische Deutung am charakteristischesten bei Becher »Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften«; immerhin hat Becher das Verdienst, das Problem in das Zentrum der Erkenntnistheorie gestellt zu haben, die sonst immer nur von der Naturerkenntnis handelt. Daß von da aus die Probleme einer Soziologie der Erkenntnis entspringen, hat

Es ist merkwürdigerweise im Verhältnis zu seiner Bedeutung wenig beachtet worden, fast nur die Dichter haben ihm eine ernste Aufmerksamkeit gewidmet. Der Grund dieser geringen Beachtung liegt darin, daß man bezüglich der elementaren Lebensinhalte von der Gleichartigkeit der menschlichen »Natur« ausging und so annahm, daß die Selbsterkenntnis zugleich Kenntnis des Menschen überhaupt sei. Manche Historiker haben darauf die Erkenntnistheorie der Geschichte überhaupt — summarisch genug — begründet. Wenn man Bedenken schöpfte, dann griff man zur Theorie der »Kongenialität«, wonach der Gleiche den Gleichen verstehe und weshalb der Historiker nur die ihm kongenialen Personen und Sachverhalte verstehe, wozu dann die Tatsache

---

wieder Scheler richtig gesehen. Er beabsichtigt dem ein ganzes Buch zu widmen; Kölner Vierteljahrsheft f. Soz. Wiss., 1921. — Auch Rickert hat in der dritten Auflage seiner Grenzen usw. das Problem als Zentralproblem anerkannt und ihm ein ganzes neues Kapitel über das »Verstehen« gewidmet S. 404—461, wobei er anerkennt, daß das »Wunder des Verstehens« nicht »restlos aufzulösen« sei. Er zerlegt, wie er stets zerlegt, das Verstehen in das eigentliche Verstehen und in das Nachfühlen und Nacherleben. Das erstere beziehe sich auf die allgemeinen, irrealen, bloß geltenden Sinngebilde der Werte, die in den verschiedenen Individuen leben wie die Allgemeingültigkeit des Denkens und wie dieses »frei schweben« und sich selber tragen. Das hat für ihn keine Schwierigkeit. Es ist sein Reich der Schatten, wobei er die Individualität dieser Allgemeingültigkeiten bei konkreter »Wertverwirklichung« auch hier aus dem Wesen eben dieser besonderen Art von Wertallgemeingültigkeit folgert. Schwieriger ist für ihn das »Nacherleben«, mit dem wir doch überhaupt erst zur Historie kommen. Es bezieht sich auf die Verbindung der irrealen Sinngebilde mit empirischen Trägern, an denen sie haften und bei denen sie durch diese Haftung stark getrübt und partikularisiert werden. Das eigentliche Nacherleben ist nun auch bei ihm die Deutung des fremden, aus physischen Zeichen erkennbaren Seelenlebens aus der Analogie des eigenen, indem man sich fragt, wie bei einem selbst das am Fremden haftende Sinngebilde gegebenenfalls entstehen und sich durchsetzen würde. Die Objektivität hängt also nach ihm auch hier lediglich an den — offenbar leicht bei ihrem Haften an empirischen Trägern erkennbaren und isolierbaren — gültigen Werten, und das eigentliche historische Erkennen an der Selbsterkenntnis und der Deutung des Verhältnisses des Fremden zu seinen Sinngebilden aus dem eigenen, hypothetisch entwickelten Verhältnis zu jenen Sinngebilden. — Auch Rieß, Historik I kommt auf das Problem und behauptet seine Lösbarkeit durch Analogie aus der Gegenwartserfahrung und entwickelt eine große Typologie hierfür. Man deutet die Vergangenheit aus Analogie der psychologischen Beobachtungen der Gegenwart. Allein wie versteht man die Gegenwart selber?

wenig paßt, daß oft gerade der Haß oder der Kontrast der persönlichen Anlage der Ausgangspunkt des Verstehens ist oder daß persönlich schwächliche Menschen intellektuell die historischen Katastrophen wunderbar durchdringen können [361]). Bezüglich der höheren geistigen Gehalte verließ man sich auf die »Allgemeingültigkeit« des Logischen, Ethischen oder Aesthetischen und glaubte, daß die überall identische Notwendigkeit der geistigen Selbstexplikation dieser Gebiete die Gemeinsamkeit des Denkens, Wollens, Fühlens und das gegenseitige Verständnis der Philosophen genügend vermittle, wobei, ganz abgesehen von der Fraglichkeit jener Allgemeingültigkeit, doch der reichliche Anteil der lernenden Hineinversetzung in die fremde Subjektivität und die jedesmal psychologische Eigentümlichkeit des fremden Denkens übersehen oder als Nebensache behandelt wurde, während es in Wahrheit doch oft die Hauptsache ist. Das logische oder transszendentale Subjekt ist überall identisch und scheint dem Verstehen keine Schwierigkeit zu bieten. Aber in Wirklichkeit ist sein Verhältnis zum psychologischen Subjekt völlig dunkel und sind die Auswirkungen des transzendentalen Subjekts überall andere [362]). Wo man sich das Problem ausdrücklich stellte, da

---

[361]) S. v. Sybel, Ueber die Gesetze des historischen Wissens 1864 S. 14 ff.: »Nun aber findet bei aller individuellen Verschiedenheit eine gewisse Gleichartigkeit, und folglich auch die Möglichkeit eines gegenseitigen Verständnisses der Menschen statt, eben weil alle menschlichen Wesens sind und von den gleichen Gesetzen der menschlichen Natur bestimmt sind«. Im folgenden sind dann diese Gesetze der gemeinsamen und gleichen Natur entscheidend für die Wissenschaftlichkeit der Historie und diese Gesetze bieten dann weiterhin dar: »die absolute Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung, die gemeinsame Einheit in dem Bestand der irdischen Dinge«, »die Tatsachen nach ihrem Zusammenhang in Zeit und Raum und Kausalvorstellung« S. 17. Auch Bernheim beruft sich auf die Gleichheit der — offenbar von der Selbsterkenntnis aus erfaßten — menschlichen Natur als Erkenntnisgrundlage der Geschichte. Aber in Wahrheit fängt hier das Problem erst an.

[362]) S. hierzu Paul Menzer, Persönlichkeit und Philosophie, 1920, mit dem charakteristischen Motto aus Dilthey: »Der Biograph soll den Menschen sub specie aeterni erblicken, wie er selbst sich in Momenten fühlt, in welchen zwischen ihm und der Gottheit alles Hülle, Gewand und Mittel ist.« M. meint S. 16 f. »Für die letzte Annäherung von Seele zu Seele läßt sich naturgemäß keine eigentlich methodische Regel angeben« S. 16 und verweist auf das Geheimnis der Kongenialität.

hat man es zumeist von den Voraussetzungen eines sensualistischen und assoziationistischen Empirismus aus behandelt, indem man mit der Wahrnehmung fremder Körperbewegungen die erfahrungsgemäß bei unserm eigenen damit verbundenen psychischen und geistigen Inhalte in den fremden Körper einlege, und das sah man dann als den Kern der sog. Einfühlung an. Daß man so im Grunde nie etwas Neues erführe und immer nur sich selbst wiederholte, hat dabei ebensowenig gestört als die Frage, wieso denn auf diese Weise gemeinsames Denken und Philosophieren überhaupt möglich sei. Da die gegenseitige Einwirkung zum großen Teil an der Sprache, d. h. an sinnlichen Lauten, hängt, so fällt das ganze Problem zu einem großen Teil in das Gebiet der Sprachwissenschaft, die deshalb ein Meister wie Hermann Paul nicht von der Psychologie, sondern von der Soziologie aus behandelt sehen will, womit im Begriff der Gesellschaft die gegenseitige Erkenntnis des Fremdseelischen freilich schon vorausgesetzt, aber nicht erleuchtet ist [363]). Andere, die tiefer zu greifen für nötig hielten,

---

[363]) S. Hermann Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte [4] 1909. Paul stellt, indem er die Sprache nicht bloß vom Standpunkt des Sprechenden, sondern auch von dem des Hörenden nimmt, das Problem der Erkenntnis des Fremdseelischen geradezu in den Mittelpunkt nicht nur der Sprachgeschichte, sondern der Kulturentwicklung überhaupt. Er löst das Problem grundsätzlich vom Standpunkt des geschlossenen Herbartschen Ich und mit Hilfe jenes Sensualismus, der physische Zeichen einlegend aus den mit deren Analogon verbundenen eigenen Bewußtseinskomplexen auch beim andern deutet. Daher gibt es für ihn keine Völkerpsychologie, keinen Gemeingeist und keine Bewußtseinseinheit anders denn als Ergebnis dieser im physischen Verkehr herangebildeten, ausgebreiteten und immer sinnreicher dem Physischen assoziierten Bewußtseinskomplexe. Es ist der starrste und extremste Individualismus, Nominalismus und Sensualismus, der die Auflösung komplexer Gebilde in feste und einfache Grundelemente und die Rekonstruktion jener aus diesen für die Aufgabe der positiven Wissenschaft hält, während das Haften an unaufgelösten Komplexen das Wesen des populären Denkens sei. Die Frage, wie unter diesen Umständen die Uebertragung fremder Bewußtseinsinhalte auf uns möglich sei, beantwortet er ganz folgerecht durch die Leugnung jeder solchen Uebertragung. Aller Geistesgehalt sei assoziative Entwicklung rein aus dem eigenen Bewußtsein selbst und die Uebereinstimmung erkläre sich durch die Gleichartigkeit der menschlichen Natur, die allen Kulturgebieten ursprünglich zugrunde liege, bei der Sprache vermöge ihrer unbewußten Produktion aber geblieben sei bis heute. Den Schein einer Uebertragung und realen Gemeinschaft erklärt er durch Unterscheidung direkter und indirekter Assoziationen

haben den Menschen mit einem Apriori der verschiedenen Kategorien des Fremdverständnisses, mit einem Schema der Sinnmöglichkeiten und Wertmöglichkeiten ausgestattet, das bei der Berührung mit dem Fremdseelischen aus der unbewußten Potentialität in die Aktualität trete. Da dieses Schema schließlich aus dem unterbewußten oder überbewußten Wesen des allen gemeinsamen Geistes überhaupt stammen muß, so führt das zuletzt auf einen gemeinsamen Grund der Einzelgeister überhaupt. Aber die Bindung an die sinnlichen Zeichen bleibt bestehen und die Berührung selbst bleibt unerhellt; vor allem das alle Möglichkeiten schon enthaltende System ist auf den wichtigsten Fall

---

S. 15 f. Das Aufgenommene arbeite nämlich weiter und assoziiere sich im Aufnehmenden mit weiteren Komplexen, es arbeite jetzt direkt statt erst nur indirekt in der Deutung des fremden sinnlichen Zeichens. Bei neuer Verlautbarung gibt der Fortarbeiter Zeichen, die den jetzt Aufnehmenden veranlassen, die assoziierten Fortschritte des ersten nachzubilden (!). So können nach und nach eine Reihe Mittelglieder fortfallen und der Schein unmittelbaren Verstehens entstehen. Diese Prozesse helle die Soziologie auf, die überhaupt überall da Komplexe, Interindividuelle und Ueberindividuelle entwicklungsgeschichtlich erkläre. Eine solche Soziologie ist ihm daher überall die theoretische Grundlage der historischen Entwicklungswissenschaften. Er möchte sie als »Prinzipienwissenschaft« an die Stelle der unbrauchbaren Geschichtsphilosophie als das eigentlich philosophische Element der Historie stellen, ähnlich wie die Naturwissenschaften mindestens in der Biologie eine solche Prinzipienwissenschaft der Entwicklung hätten. Da ist unverkennbar Herbart im Uebergang zu Spencer, von welchem letzteren Paul sich allerdings durch die prinzipielle Unterscheidung allgemeiner, immer wiederkehrender Naturgesetze und individuell kombinierender d. h. Komplexe schaffender Entwicklungsgesetze unterscheidet. Jedenfalls ist hier besonders klar, wie eng die grundlegende Theorie über die Erkenntnis des Fremdseelischen mit der besonderen Art der Auffassung der Historie und Entwicklung zusammenhängen. — Dem entspricht auch bei Paul die allgemeine philosophische und praktische Einschätzung der Geschichte. Sie bietet ihm wesentlich nur förderliche oder warnende Beispiele für rationelle Lebensgestaltung und vor allem ein retardierendes Mittel gegen revolutionären Doktrinarismus, Das Wesen der Geschichte, 1920. Was für Driesch der Mangel, das ist für Paul der Vorteil der Geschichte; im übrigen sind die Voraussetzungen verwandt. — Auch Driesch geht in seiner Ordnungslehre oder der die Gesamterfahrung umfassenden Logik vom strengen Solipsismus aus und behandelt in ihr das Fremdseelische ganz in der sensualistisch-assoziationistischen Weise wie Paul, Wirkl., S. 9 Ordnungsl. 332.

nicht eingestellt, daß elementar neue Kräfte aus dem Fremd-Ich in das eigene überströmen [363a]).

Auf dem letztern Wege allein ist vorwärts zu kommen. Er führt aber dann geradezu zu Sätzen, die denen der Leibnizischen Monaden- und der Malebrancheschen Partizipationslehre sehr nahe stehen. Das Fremdseelische kann nur erkannt werden, weil wir es vermöge unserer Identität mit dem Allbewußtsein anschaulich in uns selber tragen und es verstehen und empfinden können wie unser eigenes Leben, indem wir es doch zugleich als ein fremdes, einer eigenen Monade angehöriges empfinden. Nur so ist vor allem die eigentliche Begabung des Dichters zu verstehen, etwa auch ein großer Teil der sogenannten okkultistischen Phänomene, soweit sie sich experimentell bewähren sollten. Nur so ist auch das Verfahren des Historikers zu verstehen, der gleichfalls hierin seine besondere Begabung hat, die er Takt, Instinkt und Divination nennt, wie umgekehrt in der Partizipation an der eigentümlichen die Natur durchwaltenden Gesetzmäßigkeit die Schärfe der jedesmal auf dieses Ziel hin orientierten Beobachtung die eigentümliche Begabung des Naturforschers ausmacht. Aber freilich ist nun alles das von einer phantastischen Mystik freizuhalten. Es bleibt immerdar bei der Bindung solcher intuitiven Erkenntnis an einfache oder abgeleitete sinnliche Vermittelungen. Nur durch die Einwirkung von fremden Körpern her und durch körperliche Wahrnehmung wird diese Intuition aktualisiert. Der häufigste Fall der Aktualisierung ist Mimik und Sprache. Aber auch Schrift Denkmäler, Ueberreste aller Art können als solche Vermittler dienen. Es sind die Gelegenheitsursachen, ohne die es solche Schau nicht gibt; sogar die eventuellen okkultistischen Phänomene können ihrer nicht entbehren. Es gibt keine unmittelbare Intuition. Weiter bleibt bestehen, daß nach Begabung und Art des Schauenden, also nach psychologischen Zufälligkeiten, das Ergebnis sehr verschieden ist. Die Talente des Verstehens können durch Uebung und Vergleichung gesteigert werden, aber die Fähigkeiten der Hingebung und Einbohrung in das Fremdseelische bleiben auch dann sehr verschieden in der Intensität und in der Interessenrichtung. Auch die Fähigkeiten der Ergänzung, Zusammenschau und Durchschau sind verschieden von denen der

[363a]) Hier ist an Spranger und Scheler gedacht und ihr Problem des »Verstehens«.

scharfen Einzelbeobachtung und strengen Exaktheit. Keine wissenschaftliche Erziehung kann das vollständig ausgleichen. Sinnhuber und Stoffhuber wird es immer geben. Das führt in die unaufhellbaren Tiefen der Individuation, vermöge deren das Allbewußtsein in den einzelnen Individuen mit seinem Inhalt und Gesetz verschieden intensiv, extensiv und qualitativ enthalten ist. Auch sind selbstverständlich Täuschungen und Irrtümer nicht ausgeschlossen, sowohl in der Deutung der sinnlichen Zeichen und Symbole als in der Deutung des aus ihnen hervorleuchtenden, dahinterliegenden Zusammenhanges. Darin ist auch die Mithilfe so vieler intellektueller Hilfsmittel, Ergänzungen, Konstruktionen und Kontrollen begründet, die aus tausendfacher Erfahrung hervorgehen und zu generalisierenden Typen und Schemata oder Auffassungskategorien sich verdichten. Aber letzten Endes liegt die eigentliche Ueberführung und Gewißheit doch immer in einem Gefühl, schauend das Reale im einzelnen wie im Zusammenhang erfaßt zu haben. Es ist Schauen, nicht Erdenken. Aber in dem Geschauten sind die logischen Zusammenhänge, Kontinuierlichkeiten und Konstruktionen mitgeschaut und mitenthalten [364]) und werden bei abstrakter Fragestellung nur aus ihm herausgelöst, um dann weiterhin wieder als Hilfsmittel und Kriterien zu dienen. Darin ist letztlich die Anschaulichkeit aller Entwicklungsbegriffe, der historischen insbesondere, also die Anschaulichkeit des Begriffs überhaupt, begründet, der in keiner Realwissenschaft einen letzten Rest von Anschaulichkeit austilgen kann, beim seelisch-geistigen, auf Körperlichkeit begründeten Leben aber sie in besonders hohem Maße festhält. Die Entwicklungsbegriffe sind also nichts anderes als die Selbsterfassung der inneren, geschauten und durch die Vermittelungen miterlebten, werdenden Sinnzusammenhänge des Geschehens selbst mit all den anthropologischen Einschlägen, Begrenzungen

[364]) Gottl in seiner scharfsinnigen Untersuchung drückt das mehrmals so aus: »Das Erschließen des (spezifisch-historischen) Geschehens hat den Sinn, daß wir an der Hand jener vernünftigen Erwägung das Geschehen in seinen inneren Zusammenhängen durchschauen. In solcher Weise steckt hier gleichsam die Logik im Geschehen selber. Und danach ist auch das Verhältnis unsres erkennenden Geistes zum historischen Geschehen beschaffen« a. a. O. 51. Die »vernünftige Erwägung« ist die Erfassung des Sinnzusammenhanges, die etwas ausgesprochen »Rezeptives« sei 49.

und Kunstgriffen, vermöge deren sie einer Oberflächenbetrachtung überhaupt als bloße Kunstgriffe oder als rein logische, aus allerhand Erwägungen zusammengeflickte Gültigkeiten erscheinen können. In letzter Linie gehen sie auf die innere Bewegung des Weltlebens selbst zurück und bedeuten in ihrem letzten und tiefsten Grunde als Einheit von Sein und Sinn, Tatsache und Ideen, Substanz und Bewegung den eigentlichsten Gegenstand der Metalogik, wie bei Hegel und Bergson [365]).

Damit erst kann der Streit der Lebensanschauer und der Formdenker geschlichtet, auch die Dialektik auf ihren Kern zurückgeführt werden. Freilich bleiben ungeheure Schwierigkeiten übrig: wieso es zu jenen Konkretionen des Allbewußtseins kommen könne und wie weit sich diese oberhalb und unterhalb des Menschen erstrecken mögen? wieso es zu der Bindung dieser Bewußtseinskonkretionen an körperliche Leiber komme und jede Schauung durch sinnliche Zeichen vermittelt sein müsse? wie das anthropologisch bedingte Denken zugleich eine Erfassung des Absoluten sein könne? wie Sein und Denken, Tatsächlichkeit und Sinnziel in diesem eine Lebenseinheit bilden können? wie die

---

[365]) Die Eigentümlichkeiten des historischen Begriffs und der historischen Abstraktion erhalten von hier aus ihre letzte Begründung. Wie weit auch Urteil und Schluß und innerhalb des letztern Induktion und Deduktion hier besonders bestimmt werden, ist eine Frage für sich. Xénopol lehrt auf Grund der Zeit- und Sukzessionslogik auch besondere Formen der Induktion und Deduktion auf dem Gebiete der Historie S. 465 ff. Er will lieber von Inferenz als von Syllogismus sprechen. Doch sind seine Ausführungen zu kurz und dürftig. — Sehr charakteristisch ist, daß auch Driesch immer wieder diese Doppelheit und die in Elementen nicht fixierbare Art des Werdens streift: »Es zeigt sich hier, daß die Setzung Werden der tiefsten Ursprünglichkeit des Denkens widerstrebt; Denken ist ja gerade Festhalten, Setzen. Doch muß die Ordnungslehre das Werden zulassen« Ord. 324. Indem die Ordnung oder Logik bei Driesch auf das bestimmt umgrenzte Festhalten losgeht, gelangt sie sofort zum Zählen und zählbaren Mannigfaltigkeiten, damit zu Arithmetik und Geometrie. Damit ist der naturwissenschaftliche Charakter aller Logik bei ihm entschieden und auch die Geschichte gehört ihm zur Naturwissenschaft, 173 Anm. Es bleibe nur die Möglichkeit übrig, sie wie die Embryologie auf ein Ganzheitssystem zu beziehen, das wir aber leider nicht kennen. Ein solches Ganzheitssystem habe überdies mit Sinn und Wert nichts zu tun, sondern sei ein rein logischen Bedürfnissen genügender Ordnungsbegriff, wie die mathematischen und biologischen Begriffe auch. Auch hier ist die Vorherrschaft des Naturalismus trotz alles »Idealismus« entscheidend.

durch das Wirrsal der Erfahrung an diese Schauung sich herantastende formale Logik sich zu den innern Einheitsgesetzen des Absoluten verhalte? wieso unser Leib und die Verknüpfung mit der Leibesumgebung die Voraussetzung aller Schauung und doch selber zugleich ein Bestandteil dieser sein könne und müsse? Auf diese Fragen ist hier nicht zu antworten, abgesehen davon, daß ich es überhaupt nicht vermöchte. Auch braucht weder die Alltagserkenntnis noch die Realwissenschaft bei ihrer praktischen Betätigung auf diese ganze Erkenntnistheorie jedesmal zurückzugehen, so wenig wie der Mensch zum Gehen die Gesetze der Statik zu überlegen braucht. Diese Hinter- und Untergründe wirken ganz von selbst und um so sicherer, je weniger wir gleichzeitig auf sie reflektieren. Aber, wo die großen Grund- und Prinzipienfragen nach Wesen und Gehalt der wissenschaftlichen Arbeit auftauchen, da muß auf sie zurückgegriffen werden, weil diese nur von ihnen aus beantwortet werden können, so unabhängig die Praxis im einzelnen ist und sein muß [366]).

Wie man nur von hier aus die Individualität in ihrem historisch letzten Sinne verstehen kann, so kann man auch erst von hier aus den historischen Entwicklungsbegriff bestimmen. Wie weit etwas ähnliches von den außerhistorischen Entwicklungsbegriffen und gar von dem kosmischen Entwicklungsbegriff gelten kann, ist eine Frage für sich. Jedenfalls sind diese Begriffe, vor allem natürlich der zweite, abstrakter und konstruierter als der historische. Dieser letztere beruht in voller Wahrheit auf Intuition des Fremdseelischen in dem geschilderten Sinne, somit in erster Linie auf Anschaulichkeit. Erst in dem Maße, als er aus dieser Anschaulichkeit konstruktiv den logisch-teleologischen Zusammenhang herauslöst, wird er abstrakter, und über je weiteres und je mittelbareres Material er sich ausdehnt, um so

[366]) So sagt Schmoller »Gedächtnisrede auf Sybel und Treitschke« SBA 1886 S. 6; »Es hat nie einen großen Historiker gegeben, der nicht über das Verhältnis der Gottheit zur Menschengeschichte, über Ursprung und Ziel der historischen Entwicklung, über Fortschritt oder Rückschritt und ihre Ursachen, über die großen Tendenzen in den innern Veränderungen der Staaten, über ihre Wechselwirkung untereinander, über die letzten sittlichen und politischen Fragen eine feste Ueberzeugung gehabt hätte«. — Ueber den Uebergang von Empirie und Phänomenologie zur Metaphysik s. Drieschs Wirklichkeitslehre, mit dem ich in diesem Punkte ganz übereinstimme; nur muß m. E. die Metaphysik wenigstens in der Historie, früher eingreifen.

mehr wird auch er naturgemäß abstrakt, konstruktiv, analogiehaft und unanschaulicher.

Daraus ergeben sich wichtige Folgen in der praktischen Ausgestaltung des Entwicklungsbegriffes, und um deswillen allein war hier auf dieses Thema einzugehen. Er wird bei dieser Lage der Erkenntnisbedingungen nämlich zunächst nur auf geschlossene, anschaulich und real-kausal zusammenhängende, in der Zeit bereits vollendete Geschehensgruppen angewendet werden können, seien es nun Völker und Staaten, Perioden und Zeitabschnitte oder Entwicklungsstrecken einzelner Kulturelemente. Das ist der tiefste Grund der Abneigung gegen die Universalgeschichte, der wir bei den Organologen und realistischen Historikern, vor allem bei den Philologen, begegnet sind. Der Entwicklungsbegriff wird um so konkreter, anschaulicher und lebendiger sein, je reicher das Ueberlieferungs- d. h. das Zeichenmaterial ist, und je ernster die Vertiefung in dessen innern Zusammenhang hineingetrieben wird. Beim Mangel an solchem kann er nicht gefunden, beim Ueberfluß nicht festgehalten werden. Erst wenn Vervollständigung oder Sichtung des Materials in immer neuen Anläufen erreicht worden ist, wird man eine historische Totalität entwicklungsgeschichtlich darstellen können, immer beim Darsteller eine allgemein ausgebreitete und kategorial geordnete Menschen- und Weltkenntnis d. h. angehäufte und wiederholte Schauungen vorausgesetzt. Auch so wird etwas Hypothetisches und Konstruiertes immer übrig bleiben. Aber wo Stärke und Tiefe der Anschauung, realer Tatsachensinn und Wahrheitsliebe, kritische Vorsicht und Fähigkeit der Anschmiegung an das Wirkliche, Kunst der Zerteilung und Verknüpfung der Fäden zugleich miteingesetzt werden, da wird man ein Bild gewinnen, das in allen Grenzen anthropologisch-endlicher Bedingtheit doch die im konkreten, absoluten Bewußtsein oder im Alleben sich abspielende Bewegung und ihren Sinnzusammenhang erfaßt. Es werden in erster Linie also Einzel-Entwicklungskreise sein, die sich so ergeben, und die Regel ihrer Darstellung wird sich in Form empirischer Geschichtslogik so darstellen, wie es oben und im ersten Kapitel geschehen ist.

Aber naturgemäß drängen die Einzelkreise zu Verbindungen und Reihen, die ja überdies real-kausal und anschaulich vorliegen, die aber nun freilich eine sehr starke umfassende Kraft, sehr tiefe

Einfühlung und viele ergänzende und Lücken überbrückende Hypothesen verlangen. Auf diesem Wege kommt es zur Universalgeschichte, die allerdings die natürliche Vollendung und Krone der Historie, die zusammenfassende Leistung des Entwicklungsbegriffes, ist. Als solche haben wir sie bei den auf die Historie gerichteten Philosophen, in der Menschheitsidee der Aufklärung, der Humanitätsidee Herders, den Konstruktionen des universalhistorischen Prozesses bei Hegel und Comte kennen gelernt, auch in den Bildern der Lebensphilosophie, die im Stile und der Technik Nietzsches malen, schließlich bei den Historikern, die den Gesamtumfang ihres Gegenstandes meistern wollen. Aber mit der Universalgeschichte hat es nun doch überdies eine eigene Bewandtnis, die aus dem Wesen dieser ganzen Sachlage folgt. Sie scheint dem Wesen der Sache nach auf eine Geschichte der ganzen Menschheit in der Weite des Raumes und der Unermeßlichkeit der Zeit hinausgehen und den Zusammenhang sowohl als einen real-kausalen wie als einen von einheitlicher Sinnentwicklung erfüllten ansehen zu müssen. Nun ist aber dieses Ganze räumlich und auch zeitlich, soweit es bereits vorliegt, nicht zu übersehen. Auch gehen die vorliegenden großen Hauptgruppen — abgesehen von vereinzelten Berührungen — weder zu einem real-kausalen Zusammenhang, noch zur Einheitlichkeit des kulturellen Sinnes tatsächlich zusammen. Vor allem aber ist selbstverständlich die Zukunft unbekannt und bei deren realen, höchst verschiedenen Möglichkeiten in die Einheit eines aus der Betrachtung des Ganzen geschöpften Sinnes nicht einzubeziehen. Es ist daher nur natürlich, daß in Zeiten ohne den historischen Sinn und ohne das harte kritische Realitätsbewußtsein der Gegenwart[367]) das auch dort schon erwachende Bedürfnis nach der Universalgeschichte diese ohne weiteres aus völlig idealen oder abstrakten Zielen ethischer oder religiöser Art konstruierte, wie es der jüdische Messianismus, die christliche Erlösungslehre und das stoische Naturrecht getan haben. Da bedurfte man des Entwicklungsbegriffes noch nicht, da man allgemeine geschichtslose Wahrheiten besaß und das Verhältnis dieses Allgemeinen zu der historischen

[367]) Ueber dieses herbe und männliche Ethos, das schon die Voraussetzung der Quellenkritik und Tatsachenfeststellung ist, s. v. Sybel, Gesetze S. 22. Das Gegenstück dazu ist etwa die Vorrede von Benz zu der Diederichschen Prachtausgabe der Legenda Aurea mit ihrer weichlichen und rührseligen Phantastik und Wissenschaftsverachtung. Diese Leute wollen zurück zum Märchen.

Mannigfaltigkeit und dem Individuellen nur leicht zu überwindende Schwierigkeiten darbot. Man hatte ein Ziel und machte dies so oder so rasch mit der Geschichte verträglich. Aus der Historie selbst ist dabei nur insofern geschöpft, als gewisse Inhalte der eigenen Gegenwart einfach abstrakter gefaßt und verabsolutiert wurden. Nicht anders steht es mit dem nächsten Nachfolger der christlichen Universalgeschichte, dem modernen profanen Naturrecht und natürlichen System, das als Ziel und Triebkraft des Fortschrittes konstruiert wurde und auch seinerseits den eigenen gegenwärtigen Kulturstand, den verbürgerlichten und politisierten Individualismus der Renaissance, verbegrifflichte und verabsolutierte. Nur war jetzt die Einbeziehung kritisch untersuchten historischen Stoffes schon sehr viel reichlicher. Das ideale ethisch-religiöse Ziel und die inzwischen ungeheuer angewachsene moderne Historie zur Deckung zu bringen und gerade in dieser Deckung Universalgeschichte und Sinneinheit der Menschheit zugleich anschaulich zu machen, war dann das Bestreben der übrigens so völlig verschiedenen Lehren Hegels und Comtes. Hier und erst hier spielt der Entwicklungsbegriff, die Vereinigung des Historisch-Allgemeinen mit dem Existenziell-Individuellen die entscheidende Rolle. Hier ist Prozeß und Ziel, Bewegung und Vollendung zusammengedacht. Hegel rechnete daher mit einer prinzipiellen Vollendetheit des Geschichtsprozesses, Comte mit der Berechenbarkeit und Voraussehbarkeit der Zukunft auf Grund historischer Gesetze; nur bei diesen Voraussetzungen waren ihre Konstruktionen logisch möglich. Seitdem hat der historische Realismus sehr viel weiter um sich gegriffen, und die Universalgeschichte ging entweder wieder in Gestalt der Evolutionslehre oder des Naturrechts auf die alten abstrakten Zielkonstruktionen der Aufklärung zurück oder sie verfiel der Skepsis und der Geringschätzung oder sie ergab sich welthistorischen Phantasien und Dichtungen mit beliebiger Zielsetzung. Die Historiker huldigten der Geschichte von Einzelkreisen, und die universale Entwicklungslehre flüchtete sich in die systematischen Geisteswissenschaften, wie die »Kunst aller Völker und Zeiten«, die universale Religionsgeschichte usw., und fand auch dort immer geringere Möglichkeiten der Durchführung.

Soweit die Historiker selbst, wie Ranke und Guizot, der Universalgeschichte treu blieben, schufen sie sie in Wahrheit in eine Entwicklungsgeschichte der mittelmeerisch-europäisch-amerika-

nischen Kultur um. Aber auch bei ihnen war das organisierende Einheitsprinzip der Entwicklung, so sehr es aus dem Zusammenhang der Tatsachen selbst geschöpft werden sollte und geschöpft wurde, doch von dem Glauben an den Besitz einer gegenwärtigen Humanität und einer von ihr weiter geleiteten Zukunft bestimmt. Da Verlauf und Gegenwart selbstverständlich keine schlechthin einheitliche Sinn-Idee zeigen, mußte die letzte und eigentlichste Zusammenfassung doch auch bei ihnen aus eigenem Glauben und Bejahen und aus antezipierter Weiterentwicklung gewonnen werden. Sie bezogen sich dabei gerne auf die Zukunft des Staates, des Mächtesystems und der Verfassungen, während der kulturelle Gehalt der modernen Welt ihnen einigermaßen stabil zu sein schien. Die nun folgenden Erschütterungen der europäischen Humanitätsidee, die Ausbreitung des historischen Forschungsfeldes, das Spezialistentum, der Pessimismus und die Kulturkritik, die philosophische und religiöse Skepsis, all das machte aber auch schließlich diese Art der Universalgeschichte immer seltener [368]). Heute schweigen die eigentlichen Historiker darüber im ganzen, die Philosophen klammern sich an Biologie, Darwinismus oder allgemein idealistische Konstruktionen aus Postulaten oder sie erneuern naturrechtliche Ideen, die in Westeuropa und vor allem in Amerika immer sehr stark geblieben sind, oder man kehrt zu Hegel, Schelling und Fichte, Comte oder Spencer zurück.

Wir verstehen nun das widerspruchsvolle Verhalten der analysierten Entwicklungsbegriffe zu dem Problem der Universalgeschichte, die doch aus jenen an sich folgen zu müssen und nur des Zutrauens zu der Kraft des Herausschauens der Entwicklungslinien aus dem empirischen Material zu bedürfen scheint.

---

[368]) Interessant ist eine Bemerkung v. Belows in »Deutsche Geschichtsschreibung« S. 111 f. »Wenn wir das konkrete politische Z i e l und die (Entwicklungs-)Formel der spekulativen Philosophie, die uns Hegel bot, als konstruktives Prinzip verwerfen, welches bleibt uns dann noch?« Er antwortet durch den Hinweis auf »Werte, an deren objektive Geltung wir glauben«, und von denen wir voraussetzen, »daß ein Fortschritt in dem allgemeinen Erkennen und Anerkennen der Werte zu erreichen ist«. »Das Streben nach dem Fortschritt in dem Erkennen solcher o b j e k t i v e r Kulturwerte in Verbindung mit dem Bewußtsein, daß hier eine Erkenntnis nur durch immer fortgesetzte S e l b s t prüfung und S e l b s t besinnung zu gewinnen ist, wird das zuverlässigste konstruktive Prinzip sein, über das der Historiker verfügen kann.« Dann aber ergibt sich freilich das Problem des Individuellen.

Aber mit dem letzteren allein, auch wenn wir den Streit der Lebensanschauer, Formdenker und Dialektiker in der hier angedeuteten Weise als gelöst ansehen dürfen, ist es in der Tat nicht gemacht. Der universalgeschichtlichen Entwicklung ist Sinneinheit und Sinnbeziehung unentbehrlich. Diese aber ist bei dem unabgeschlossenen Verlauf aus rein historischer Kontemplation nicht zu finden. Diese könnte höchstens eine Fülle historischer Gestalten nebeneinander und in mannigfacher Verkettung zeigen. Der Sinn könnte dann höchstens in dem Reichtum des Anschauens dieser Fülle menschlicher Möglichkeiten, der Illustration der Humanität, bestehen. Es wäre im Grunde nichts anderes als die Kaleidoskop- und enzyklopädische Bildungsidee; wenigstens ist das die populäre Vergröberung jener Kontemplation. Aber das hat für eine in schweren sozialen Krisen und geistig-religiösen Nöten lebende Welt den Reiz verloren. Sie kennt und liebt das allgemeine Menschentum nicht mehr, das sich in dieser Fülle von Bildern auseinanderlegen soll. Sie will des eigenen Wesens und Sinnes sicher werden, die Humanität als führende Zielidee neuen oder gereinigten Menschentums erst finden, und, soweit sie an dem kritisch-wissenschaftlichen Geiste festhält, sucht sie aus der Geschichte Erkenntnis für das Leben. Das ergibt dann eine Universalgeschichte, die organisiert ist von der Idee einer gegenwärtigen Kultursynthese aus und eine gegenwärtige Kultursynthese, die herausgeholt ist aus dem Entwicklungstrieb unseres geschichtlichen Lebenszusammenhanges. In dieser Korrelation besteht darum heute die Geschichtsphilosophie, und die Lösung dieses ihres Problems ist weder ein phantasiereiches und poetisches Lebensbild noch eine künstliche logische Erzeugung des Denkens, sondern das Werk eines reinen Schauens, das alle unterstützenden Hilfsmittel mit schärfstem realistischen Sinn gewissenhaft benützt, und einer willensmäßigen Festlegung auf bestimmte Zukunftsziele zugleich, die zu jenem Entwicklungsbilde in einem rational niemals vollkommen aufhellbaren Verhältnis steht. Solche Geschichtsphilosophie verlangt eine konstruktive Zusammendrängung des Gegebenen und einen Zuschuß des Glaubens an eine im Gegebenen sich offenbarende göttliche Idee, die alle Universalgeschichte trotz fast unmerklicher Uebergänge von der empirischen Entwicklungsforschung doch wesentlich und grundsätzlich unterscheidet. Darum gehört die Universalgeschichte der Geschichte und Geschichtsphilosophie zugleich und nicht der

bloßen exakten, empirischen Forschung. Sie ist illusionslose kritische Tatsachenforschung und entwicklungsgeschichtliche sorgsamste Konstruktion; denn trotz aller Greuel und Frevel der Wirklichkeit hält sie die Erkenntnis des Wirklichen für die Voraussetzung aller Wahrheit; sie will nicht Dichtung und nicht apriorisches System sein. Aber sie muß zugleich auch von einem Antrieb ethischen Entschlusses und religiösen Glaubens an die im Wirklichen durchdringenden Ideengehalte bewegt sein, oder sie ist überhaupt unmöglich. Das ist der Unterschied, der die auf diesen Blättern vertretene Denkweise von der des Zeitalters Comtes und Hegels scheidet und um dessen willen diese ausführlichen Analysen gemacht worden sind. Sie führen, wenn man von der Frage der Entsprechung von Entwicklungsbild und Realität als einer annähernd lösbaren einmal wieder absieht, sämtlich auf die in ihnen allen enthaltene Grundfrage nach dem Verhältnis von kontemplativer Betrachtung des Werdens und persönlicher gegenwärtiger Zielsetzung. Diese Frage soweit möglich, aufzuhellen, war das Ziel der beiden mittleren Kapitel dieses Buches.

Kapitel IV.

Ueber den Aufbau der europäischen Kulturgeschichte.

1. Entwicklung und Aufbau.

So gibt es also zwei Hauptthemata der materialen Geschichtsphilosophie: die gegenwärtige Kultursynthese und die Universalgeschichte. Beide stehen in engem gegenseitigen Zusammenhang. Die erste bildet die subjektive Voraussetzung und das die Auslese bestimmende Ideal der Universalgeschichte, die zweite den objektiven Hintergrund und das konkrete Material der Kultursynthese.

Es ist ein Verhältnis gegenseitiger Bestimmung und gegenseitiger Abhängigkeit, also ein Zirkelverhältnis. So messen wir auch die Sonnen- und Erdumläufe an der Regelmäßigkeit des Stundenbetrages und die letztere an der Regelmäßigkeit der ersteren. Solche Zirkelbestimmungen lassen sich nirgends vermeiden, wo man auf die letzten Gründe geht. Sie sind ja auch Zirkelbestimmungen nur, wenn man von der Voraussetzung der Unsicherheit des einen Elementes ausgeht und diese mit Hilfe des anderen überwinden will. Sie sind es nicht, wenn man einen intuitiven Blick voraussetzen dürfte, der beides zugleich erfaßt und versteht und eines mit dem anderen zusammen auffaßte. Nur weil uns eine solche Gleichzeitigkeit nicht gegeben ist und wir immer vom einen oder vom andern aus beginnen müssen, um beides erst nachher in eins zu denken, entsteht für uns die Zirkelhaftigkeit.

In Wahrheit ist aber doch auch für uns ein solcher intuitiver Blick die Lösung des Zirkels und schon der Anfang der ganzen Problemstellung. Er bedarf nur bei seiner Unsicherheit und Allgemeinheit sofort der Zerlegung in die beiden Blickrichtungen, um die Ergebnisse der einen durch die der andern dann nachträglich zu befestigen. Und eine solche nachträgliche gegenseitige Befestigung ist auch ihrerseits nur möglich, weil wir von der Entsprechung beider im Wesen der Dinge überzeugt sind und daher auf beiden Seiten objektive Elemente zu finden hoffen dürfen,

die aufeinander hinweisen. Es ist das in letzter Linie ein religiöses Grundvertrauen zu Einheit und Sinn der Wirklichkeit, wie wir genau desselben Vertrauens in den Naturwissenschaften bedürfen, wenn wir das Wiederzusammentreffen logisch weit ausgesponnener Hypothesen mit dem tatsächlichen Lauf der Dinge erwarten und oft genug auch erleben. Die Folge davon ist, daß den beiden genannten geschichtsphilosophischen Gedankenbildungen in Wahrheit ein gemeinsamer Anfang vorangeht, ein aus der Mischung historischer Erkenntnisse und praktisch-ethischer Einstellungen hervorgehendes allgemeines und noch verschwommenes Vorgefühl von dem gegenseitigen Zusammenhang und der inneren Entsprechung. Erst von diesem Vorgefühl aus spalten wir dann die Arbeitsrichtungen, und wenn eine jede für sich durchgedacht und durchgearbeitet ist, stimmen wir sie beide wieder aufeinander, ein Verfahren, das seinem Wesen nach nur in unendlicher Annäherung durchführbar ist.

In diesem Sachverhalte sind zwei wichtige Erscheinungen begründet, denen wir schon mehrfach begegnet sind und die erst von hier aus sich ganz erhellen.

Natürlich nämlich kann es sich hierbei ereignen, ja ereignet es sich fast regelmäßig, daß je nach Talent, Neigung, Bedürfnis und Zeitumständen die Einzelnen mehr auf dieser oder mehr auf jener Linie hängen bleiben und den Weg zur Ausgangskonzeption nicht mehr zurückfinden, ja eines Rückganges überhaupt gar nicht mehr zu bedürfen glauben. Der mehr historisch gerichtete Geist wird sich an den Zusammenhang der Dinge hingeben, wie er gewesen ist, von dem Durst nach Realität erfüllt nach reiner Kontemplation streben und des subjektiven Aprioris seines Ausgangspunktes vielleicht ganz vergessen, obwohl seine Auslese und Verknüpfung der Tatsachen doch in Wahrheit auch dann stets mit jenem Ausgangspunkt durch immer dünner werdende aber doch starke Fäden verknüpft bleibt. Ein Christ oder ein Humanist oder Pessimist oder Machtrealist wird bei der strengsten Hingebung und kritischen Sicherung doch stets verschieden konstruieren, weil die wirksamen und entscheidenden Geschehnisse einem jeden anders zu sein scheinen müssen. Aber man kann das vergessen, und dann entsteht das Ideal der rein sachlichen Kontemplation, die das An-sich des universalgeschichtlichen Zusammenhangs wiedergibt. Da das An-sich der Dinge immer nur ihr Sein für den absoluten Geist

sein kann, so wird er dabei meinen, das Göttliche in der Geschichte vom Standpunkt Gottes aus uninteressiert und rein objektiv zu schauen, bis irgendein Zusammenstoß mit den anders Konstruierenden ihn an die Menschlichkeit und praktische Gegenwartssubjektivität seiner verborgenen oder vergessenen, unbewußten oder versteckten Ausgangspunkte erinnert [369]). Um-

[369]) Die Neigung, aus der grundlegenden Korrelation zur objektiven und reinen Kontemplation auszubrechen, hat auch Meinecke. Die oben zitierte Stelle aus Preußen und Deutschland S. 104 f., die jene Korrelation scharf und treffend formuliert, fährt dann doch fort: »Und weil alles tiefere historische Verstehen auf solcher Lebensvereinigung des Betrachtenden mit dem Betrachteten beruht, so kann sie auch durch die kritische Besinnung nie ganz aufgelöst werden. Aber ihr Amt ist es allerdings, dieses subjektive Apriori scharf ins Auge zu fassen und alle offenbaren Fehlerquellen in ihm aufzuweisen und auszuscheiden, um so allmählich, Hülle für Hülle abstreifend, der Wahrheit der Dinge näher zu rücken, schließlich doch nur in Anschauung und Ahnung eines unerreichbar hohen Zieles.« Das gleiche noch schärfer S. 468. Das »hohe Ziel« ist die »reine Anschauung der geschichtlichen Dinge« 467, die »reine Betrachtung Rankes« 470. Das Wesen dieser Betrachtung ist dann aber der Genuß der Individualitäten: »Die Weltgeschichte ist die Entfaltung der Individualitäten, und die in ihnen lebenden moralischen Energien entscheiden darüber, ob sie aufblühen oder vergehen« 502. »Das Ideal der reinen Anschauung der geschichtlichen Welt, einmal der Seele aufgegangen und von ihr ergriffen, kann in ihr nicht untergehen. Es wird ihr zum inneren Heiligtum, in dem sie ein Stück der Erlösung vom Trüben und Dunklen findet. Lasse man uns diesen stillen Ort« 470. Die Grund-Korrelation macht sich dann aber doch wieder instinktiv geltend, wenn es heißt: »Unser geschichtliches Denken und unser Kulturideal lebt und webt in der Anschauung der Mannigfaltigkeit und des Nebeneinanders freier, starker Staaten, Nationen und Kulturen.« — Hier ist ganz ähnlich wie bei Ranke eine doppelte Auffassung der Universalgeschichte, eine lediglich kontemplative An-sich-Betrachtung und eine ethisch und kulturphilosophisch Stellung nehmende und von da aus organisierende. — S. Rankes eigene Aeußerung in dem Tagebuch »Zur eigenen Lebensgeschichte« herausgeg. von A. Dove S. 569 ff.: »Das ganze Vergnügen des Studiums (der Geschichte) ist, die geistige Ader der Dinge zu verfolgen . . . Das letzte Resultat ist Mitgefühl, Mitwissenschaft des Alls.« Aber ganz entgegengesetzt kann sein bester Kenner, A. Dove »Ausgewählte Schriftchen« 1898 in einem Aufsatz »Zur Begrüßung der Weltgeschichte Rankes« sagen: »Ranke selbst hält alle Weltgeschichte für einen dann und wann zu wiederholenden Versuch, den Gemeinbesitz unserer menschlichen Erinnerungen für den modernen Gebrauch wieder herzurichten.« Die verschiedenen Schichtungen und Richtungen in Ranke müssen scharf geschieden

gekehrt werden praktische oder ethische Willensnaturen, prophetisch oder poetisch erregte Menschen der Zukunftserwartung und phantasiereichen Vorausnahme sich ganz auf die Kultursynthese stürzen, ihr sehr phantastische und beliebig wechselnde universalgeschichtliche Unterbauten und dialektisch-entwicklungsgeschichtliche Triebkräfte geben, oder sie werden überhaupt völlig unabhängig von der Geschichte zu handeln und zu planen meinen, indem sie die eigene, stets sehr konkret historische Wurzelung vergessen, in allgemeine Vernunftnotwendigkeiten sublimieren oder in geniale Neuschöpfungen verwandeln, um dann mit den historischen Mächten hart zusammenzustoßen oder durch Gegner von gleicher Methode, aber entgegengesetztem Inhalt auf ihre eigene historische Bedingtheit hingewiesen zu werden [370]). Ruhige Zeiten, in denen ein allgemeines Wertsystem der Humanität oder der nationalen Kultur oder der religiösen Ethik unerschüttert und selbstverständlich zu bestehen scheint, können zu jener scheinbar rein objektiven Kontemplation einladen, die dann das Bestehende ganz von selbst bestätigt und mit Werturteilen über das Historische im einzelnen sehr tolerant umgehen kann, weil ja das Werturteil im ganzen und über die Gesamtentwicklung so gut wie selbstverständlich ist. Umgekehrt werden in unruhigen und katastrophenhaften Gesamtlagen oder im Drang nach erreichbar gewordenen Zielen die Kultursynthesen die Leidenschaften und Hoffnungen auf

---

werden, sie können nicht alle gleichzeitig nebeneinander fortgesetzt werden. Das absolut universale, rein kontemplative Element muß in seiner Schwierigkeit erkannt werden. Es ist das trotz aller Verschiedenheit ihm mit Hegel gemeinsame Element.

[370]) S. Meinecke ebenda 464: »In einer von Problemen zerrissenen, mit Bildungsstoffen überladenen Zeit verlangt der moderne Mensch leidenschaftlich nach einem geistigen Bande, nach einer vereinfachenden Konstruktion, nach kühnen und starken Führern, die zwar alle heutige Kompliziertheit in sich empfinden sollen, aber auch sie zusammenschmelzen sollen zu kräftigen und eindrucksvollen Synthesen. Eine ganze Reihe solcher Synthesen sind ihm schon dargeboten worden vom Uebermenschen und Aesthetentum an bis zur mitteleuropäischen Idee.« Heute muß man noch auf Spengler, den Nachkömmling Nietzsches hinweisen, der dessen von allem Intellektualismus und Kausalismus unabhängige intuitive Macht- und Willensphilosophie mit einer der organologischen Schule entlehnten kontemplativen Morphologie aller Kulturen verbindet und dadurch seltsam zwischen scheinbarer reiner Kontemplation und praktisch-genialer Gegenwartssynthese schillert.

sich ziehen, die kontemplative und realistische Historie verachten und alle Historie sehr subjektiv als Mittel ihrer Zielkonstruktionen behandeln. Man wird dann Genauigkeit und Kritik, Isolierung der Probleme und reine Sachlichkeit der Forschung als Pedanterie oder Enge oder Geistlosigkeit verhöhnen und nach großen Zusammenfassungen und Uebersichten streben, die mit dem eigenen, unruhigen, große Ziele suchenden Lebensgefühl übereinstimmen. Auch ist es begreiflich, daß die Philosophen bei ihrem Interesse an der allgemeinen Bedeutung der Historie für die Weltanschauung sich überwiegend an das Problem der Kultursynthese halten und ihm die Konstruktionen des universalen Prozesses unterbauen, während die Historiker dagegen mißtrauisch sind und das Problem der Universalgeschichte lieber mit rein empirischen, die real-kausalen Zusammenhänge erleuchtenden Mitteln lösen wollen, wenn sie es überhaupt als solches anerkennen. Dabei stoßen dann beide Teile schließlich auf die Voraussetzungen und Probleme des anderen, weil sie eben in der Sache selber liegen.

Diese Trennungen und Spaltungen des Gedankens in der Praxis sind selbstverständlich unvermeidlich. Aber über ihnen schwebt doch immer wieder das gemeinsame Ziel einer gegenseitigen Ausgleichung und Befruchtung, in welcher die Historie erst zu einem philosophischen Abschluß und zu einer allgemeinen Erziehungs- und Bildungsbedeutung gelangt, und in welcher die Philosophie erst aus logischer und erkenntnistheoretischer Technik heraus zu bestimmenden Lebensgehalten kommt. Sie kann sie für uns Menschen dieser Erde doch immer nur aus dem erfahrbaren Stück unserer Existenz, aus dem Kampf und Schaffensdrang, den Kräften und Hoffnungen unseres Erdenlebens schöpfen, soweit vielleicht unsere Existenz auch über diese Wirkungsform hinausreichen und so viele und andersartige Lebens- und Sinnreiche es neben dem menschlichen geben mag. Wir kennen nur diese historische Welt und alles, was weiter reicht, könnte höchstens aus ihrer Analogie und ihren Postulaten erst geahnt werden. Für dieses Erdenleben selbst aber stellt jeder Moment von neuem die Aufgabe, aus der gewesenen Historie die kommende zu formen[370a]).

[370a]) Einen ähnlichen Gedanken führt P. Tillich, Kairos, in der »Tat«, August 1922, aus, indem er ihm den in der Georgeschule üblichen Namen des »Kairos« gibt. Er will den religiös erfüllten Sozialismus als

Mit alledem kommen wir aber über die Zirkelhaftigkeit unseres Grundproblems nicht so hinaus, wie es für den Fortgang unserer Gedanken nötig ist. Bei dem bloßen immer wieder sich hinausschiebenden Annäherungswert dieser Erkenntnisse kann man sich nicht beruhigen, da es sich ja nicht um eine beliebig immer wieder aufnehmbare Arbeit an ruhenden oder beharrenden Gegenständen, sondern um eine solche am fließenden und wechselnden Geschehen handelt, so daß jede Neuaufnahme des Problems neue Verhältnisse und neue Fragen vor sich findet und jede Lösung zugleich eine praktische Stellungnahme im Drang der Ereignisse ist. Es ist daher die Frage, ob jener Zirkel sich nicht vielleicht noch erfolgreicher und praktisch brauchbarer auflösen läßt.

Das ist nun aber in der Tat der Fall, sowie man das gegenseitige Verhältnis noch weiter zergliedert. Die gegenwärtige Kultursynthese nämlich bedarf gar nicht eines durchgeführten, in allen Einzelverknüpfungen tunlichst bewährten Zusammenhanges. Sie bedarf nur der Anschaulichkeit der großen Hauptmassen, der besonderen bedeutsamen Kulturbildungen, die aus diesem Flusse sich herausgehoben haben und die, zu kontinuierlicher Verbindung und gegenseitiger Durchwachsung vereinigt, die Themata darstellen, welche die Gegenwart neu verarbeiten, zu einer neuen Melodie verbinden muß. Dafür muß sie freilich die Bilder dieser großen Massive in strenger wissenschaftlicher und sachlicher Klarheit durchgestaltet vor sich haben, so, wie sie von einer zusammenhängenden universalen Entwicklungsgeschichte aus allein gestaltbar werden. Aber diese selber bleibt daneben eine Aufgabe und eine Leistung für sich, in der Strenge und Sachlichkeit, Tatsachensinn und Realismus des Historikers sich ungestört auswirken kann. Ja sie bedarf nicht bloß nicht eines unmittelbaren Anschlusses an die Entwicklungslinie, die der Historiker zeichnet; sie kann vielmehr einen solchen gar nicht brauchen, denn sie will ja gar nicht unmittelbar und ohne weiteres die tatsächlich die letzten Zusammenhänge erfüllende Entwicklungslinie fortsetzen, was schon deshalb unmöglich ist, da es nie bloß e i n e Entwicklungslinie in jeder Gegenwart gibt, sondern eine ganze Anzahl verschiedener und darum unter sich streitender. Sie will vielmehr gerade über diesen Streit sich

Forderung des Kairos, und nicht als solche der Dialektik oder des Naturrechts begründen.

erheben und ihn schlichten, indem sie den Augpunkt höher legt, die in der Gegenwart kämpfenden Kulturinhalte aus ihren historischen Quellen versteht, bereichert, berichtigt, verändert und sie in neuer Verbindung zusammenschweißt, die freilich auf die Forderungen der Gegenwart Rücksicht nimmt, zugleich aber sich von dieser durch Versenkung in die großen gewesenen und fortwirkenden Kulturmassive relativ befreit. Nur dadurch kann sie relativ schöpferisch werden und ihrerseits neue Entwicklungslinien aus den die Gegenwart zerteilenden zusammenbinden.

Mit anderen Worten: es handelt sich für die Lösung unseres Problems gar nicht unmittelbar um die universale Entwicklungsgeschichte selbst, sondern um den aus ihr ersichtlich werdenden Aufbau der großen Schichtungen unseres Kulturkreises. Das setzt eine Entwicklungsgeschichte voraus, ist aber selbst etwas anderes.

Es handelt sich also um den Punkt, an welchem sich die Theorie eines so verstandenen Aufbaus loslösen kann von der durchgeführten und dem philosophisch gestimmten Historiker zu überlassenden Entwicklungsgeschichte.

Der Punkt ist unschwer zu bestimmen. Er liegt in der Periodisierung der Universalgeschichte, die ja nur die Abhebung der verschiedenen großen Kulturzusammenhänge voneinander, die Einlegung der großen Cäsuren zwischen ihnen und die allgemeine Charakterisierung und Begriffszusammenfassung der zwischen diesen Einschnitten liegenden großen und charakteristischen Kulturtotalitäten ist. In solcher Periodisierung liegt das eigentlich philosophische Element der Universalgeschichte und an sie kann sich die Heraushebung der großen Massive anschließen, die vom Schicksal übereinander geschichtet worden sind und die es sozusagen neu umzugraben und bis zu einem gewissen Grade neu zu schichten gilt, oder vielmehr deren Schichtung in einen neuen Lebenszusammenhang mit der Gegenwart gebracht werden soll.

Indem die Aufbauidee an Stelle der Entwicklungsidee tritt, kommen wir aber auch aus dem oben erwähnten Zirkel um ein gutes Stück weiter heraus. Gesetzt den Fall, die großen Kulturmassive höben sich durch realen Zusammenhang ihrer Wirkungsbestandteile und durch historische Anschaulichkeit deutlich heraus, dann hätte man eine objektive Periodisierung und dem-

entsprechend wenigstens grundsätzlich objektive, d. h. einfach erschaubare, Unterlagen der großen Hauptelemente unseres Kulturlebens. Es wäre nur die Frage, wie weit und wodurch auch eine möglichst objektive Charakterisierung oder begriffliche Zusammenfassung ihrer möglich ist. Wenn wir die schwierige zweite Frage vorerst zurückstellen, so bleibt in der Periodisierung als solcher ein objektives Moment übrig, auf das sich die gegenwärtige Synthese stützen kann und dem gegenüber die Einzelkonstruktionen des Geschehens durch den Historiker verhältnismäßig gleichgültig sind. Man hätte dann große objektiv gesonderte Grundstoffe vor sich, und erst bei ihrer Neuverbindung mit den drängenden Kräften der Gegenwart begänne die nun allerdings unaufhebliche Subjektivität, deren Wesen und deren doch auch objektiven Kern das zweite Kapitel geschildert hat.

Man hat dagegen die Unsicherheit und wechselnde Subjektivität aller Periodisierungen überhaupt geltend gemacht. Soweit es sich dabei nur um die Festlegung der Einschnitte auf bestimmte Jahreszahlen und Ereignisse handelt, bedarf der Einwurf keiner Erörterung. Denn die Einschnitte in diesem Sinn sind immer ungefähre, und stets dauert Altes fort, wenn vorher das Neue schon bemerkbar war. Es kann sich überhaupt nur um Charakterisierungen a potiori handeln. Wo man die Antike enden lassen will, ob mit der Gründung des byzantinischen Reiches oder mit der Neuordnung des Reiches durch Diokletian oder mit dem fast kanonischen Jahr 476 oder mit dem Einbruch der Barbaren oder mit der Orientalisierung seit den Severern oder mit dem Versiegen des Sklavenstandes oder mit dem Verschwinden des Metallgeldes oder mit dem Sieg des Christentums: das ist alles ganz gleichgültig. Das ändert an der Tatsache nichts, daß die Antike eine große Kultureinheit war und daß mit dem abendländischen Mittelalter eine neue Kulturwelt beginnt. Aehnlich steht es mit den Versuchen, das Mittelalter gegen die Periode der europäischen Vollkultur abzugrenzen. Der Unterschied selbst ist unzweifelhaft und objektiv. Und ähnlich steht es mit den Unterteilungen. In all diesen Fällen stehen die Unterschiede anschaulich fest und es ist eine — freilich nicht unwichtige — Sache des historischen Scharfblickes, den oder die Punkte festzustellen, wo das Neue wesentlich einsetzt. Nur in der Begründung der Teilungen und in der Gruppenzusammenfassung oder inhaltlichen Charakterisierung steckt etwas Wechselndes und

von der Auffassung Abhängiges, wo dann die allgemeine Auffassung der Gesamtentwicklung wirksam wird. Aber auch das ist dann nicht subjektive Willkür. Bei allen historisch zu Ende gelebten Perioden wird vielmehr eine wirklich objektive Teilung und Charakterisierung möglich. Der Wechsel der Auffassungen und Periodisierungen liegt hier im Fortschritt der Sachkunde, der Vertiefung in die Entwicklungszüge, der Auffindung der entscheidenden Punkte. Wo einmal wirklich große Cäsuren gesehen worden sind, da setzen sie sich auch durch die Kraft ihrer Anschaulichkeit und Konstruktion durch. Die Periodisierungen des abendländischen Kapitalismus z. B. mußten erst gesehen und aus der Sache herausgearbeitet werden. Seitdem haben sie sich durchgesetzt und man streitet nur mehr um Einzelheiten. So geht es mit der Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte, der Religions- und Kunstgeschichte. Es gibt hier durchaus einen Fortschritt in objektiver Periodisierung. Die Periodisierung der Theologen, der Humanisten, der Aufklärer, der romantischen und positivistischen Spekulation, des historischen Realismus bilden eine logisch fortschreitende Reihe von Versuchen immer tiefer dringender Konstruktion, nicht bloß einen Wechsel subjektiver Voraussetzungen.

Nur an einem Punkte ist natürlich die Setzung des Einschnittes stark subjektiv mitbedingt, bei der Ansetzung des Beginnes der modernen Welt, d. h. der ganzen Periode, in der die für die Gegenwart und Zukunft entscheidenden Kulturprobleme entstanden sind und für die es leider kein anderes Wort zur Bezeichnung gibt. Jedes andere wäre ja eine inhaltliche Charakteristik, die hier eben gerade das Fragliche ist. Hier ist die Periode unabgeschlossen, und die Setzung des Anfangs wird zwar immer auch auf anschaulich wichtige Einschnitte zurückgehen, aber die Bewertung der Bedeutung dieses Einschnittes wird von der Art abhängig sein, wie man sich den weiteren Fortgang in den Grundzügen denkt, wie man sich Macht, Bedeutung und Gehalt der in dieser Periode auftretenden neuen Elemente vorstellt. Der Katholik, der auf die Wiederbekehrung der Welt zur Kirche wartet und die Zeichen der Zeit in diesem Sinne deutet, wird in Reformation, Renaissance und Aufklärung ein Intermezzo oder einen Rückfall in das Heidentum sehen. Der Protestant, der eine gemäßigt orthodoxe Theologie für die Zukunft in Aussicht nimmt, wird in der

Reformation den entscheidenden Standpunkt und Zukunftsträger sehen. Der Humanist und Klassizist sieht ihn in der Renaissance, der politische und verfassungsrechtliche Historiker in der Entstehung der nationalen, die neue Beamtenverwaltung einführenden Staaten, die das Ende des universalen Mittelalters und den Ausgangspunkt des Systems der großen Mächte bilden. Der Soziologe und Historiker des Geistes wird ihn in dem kritischen Individualismus und dem an Stelle der Autoritätsreligion tretenden Wissenschaftskultus sehen. Hier hängt in der Tat alles von der Auffassung der kommenden Dinge ab und bleibt die Periodisierung gebunden gar nicht an Willkür, aber an das unbeweisbare Zutrauen zu dem konstruktiven Scharfblick, der in den kämpfenden Kräften der Gegenwart eine entscheidende, alles übrige überwiegend bestimmende und von bestimmten Knotenpunkten ausgehende Linie zu erkennen meint. Es ist das nicht lediglich subjektiv, aber unbeweisbar, weil die Probe aussteht, die nur die Zukunft geben kann.

Es gibt also eine objektive Periodisierung zum mindesten für die abgeschlossenen Hauptstrecken, annähernd auch für die moderne Welt, und dementsprechend für die Konstruktion des Aufbaus der europäischen Kulturgeschichte. Der wichtigste und schwierigste Punkt ist dabei die Ansetzung des Beginnes oder der Grundlagen des modernen Geistes.

Diesen Fragen haben wir uns nun zuzuwenden.

2. Der Europäismus.

Lassen wir also alle spekulativen Seifenblasen und Luftschlösser der rein oder überwiegend philosophisch konstruierten Menschheitsentwicklung hinter uns; auch die ernster zu nehmenden Betrachtungen, die sich auf das Eingangs- und Ausgangstor der Geschichte, auf Geburt und Tod der Individuen, richten und von da aus die Hintergründe suchen, aus denen dieses Leben stammt und in die es zurückgeht. Ein Lessing hat von hier aus die Seelenwanderungslehre wahrscheinlich gefunden und Schopenhauer die große Annäherung an das indische Denken vollzogen, die für viele bis heute so verführerisch geworden ist. Noch neuerdings hat ein so nüchterner und klarer Denker wie Driesch dieses Problem in die Mitte seiner Geschichtsphilosophie und an das Ende seiner Metaphysik gestellt, und auch seinerseits daraus die Nichtigkeit der größten Interessenkomplexe der empirischen Ge-

schichte gefolgert. Allein das sind teils reine Fragen der Metaphysik und Religion; teils, soweit sie die Geschichte berühren, hat das ganze Abendland aus griechischer und hebräisch-christlicher Wurzel heraus darauf nur die eine Antwort, daß wir jene unbekannten Dinge nur von den bekannten aus denken dürfen, also alles etwaige Jenseits nur als Frucht und Ergebnis der völlig ernst zu nehmenden irdisch-diesseitigen, d. h. historischen und kulturellen, Arbeit. Von ihr handelt die Historie, und der Erwerb der Historie muß Unterlage alles weiteren sein, worauf die Historie als solche keine Antwort hat und haben kann. Schließlich meint ja auch Lessing, man müsse ein künftiges Leben erwarten können, wie einen kommenden Tag, d. h. als Frucht und Ergebnis einer gewissenhaften irdischen Arbeit, und Goethe meint, um als Entelechie vollendet werden zu können, müsse man bereits eine sein. Davon aber und nur davon handelt die Historie, wie Entelechien in dem großen historischen Lebenskampfe werden, geworden sind und aus jeder Gegenwart sich weiter in die Zukunft hinein gestalten. Jedenfalls ist das der entscheidende und charakteristische Glaube des Europäertums [371]).

Das stimmt vollkommen zusammen mit der Beschränkung der Universalgeschichte auf das Europäertum, die heute von den Historikern auf Grund der Unermeßlichkeit der Quellen und Tatsachen sowie als Folge der Einsicht in die tiefen Strukturunterschiede gefordert wird, soferne sie nicht in der Begrenzung der Universalgeschichte noch weiter gehen. Aber schließlich bedeuten diese Begrenzungen doch nur eine Sonderstellung der Antike, wie sie Eduard Meyer und v. Wilamowitz als Folge einer exakt historischen Forschung fordern, um dann doch moderne abendländische Welt und antike mittelmeerische wieder eng zu verbinden. In der Tat, diese beiden großen Kulturwelten bilden den Europäismus in untrennbarer Verbundenheit und bestimmen ihn auch heute noch, wo er mit den großen angelsächsischen und lateinischen Kolonisationen über den größten Teil der Erde sich ausgebreitet hat. Er allein bildet einen realkausalen, durchgehenden und wesentlichen, zugleich quellenmäßig übersichtlichen und kontrollierbaren Zusammenhang; er ist zugleich trotz aller Verschiedenheiten allein eine Sinneinheit, wenn wir nach dem unsere eigene

[371]) Hierüber s. die Bemerkungen bei Söderblom, Die Religionen der Erde [2] 1919.

Existenz tragenden historischen Zusammenhang und Sinnganzen fragen [372]). Das ist das durchgehende und immer wiederkehrende Ergebnis der bisherigen Untersuchungen und Durchmusterungen. Darauf hat sich auch das historische Denken mit dem historischen Realismus immer mehr zusammengezogen. Das ist der Kern unserer historischen Arbeit. Die Philologien und Historien der anderen Kulturgebiete stehen mit einem bis heute dauernden Uebergewicht des Philologischen etwas exotisch daneben

Schon das Tatsächliche also, wie es uns inzwischen bekannt geworden ist und wie es den Horizont von Voltaire und Herder weit überschreitet, macht den Begriff der Menschheitsgeschichte unmöglich. Aber es erweist sich von den philosophischen Ingredienzien her, wie sie bisher mehrfach bereits hervorgehoben wurden, als ebenso unmöglich. Und das ist das eigentlich Entscheidende. Der historische Gegenstand kann nur durch einen, wenn auch noch so reichen und bewegten, so doch einheitlichen oder zur Einheit zusammengewachsenen Sinngehalt zusammengehalten werden, und dieser Sinngehalt muß dem gemeinsamen Erleben und Verstehen zugänglich sein. Nun aber gibt es für die »Menschheit« in ihrer noch völlig undurchdrungenen und unverstandenen zeitlichen und räumlichen Gesamtausdehnung keinen gemeinsamen Sinn- und Kulturgehalt. Abendland, näheres und ferneres Morgenland, Kulturvölker, Halbkulturvölker und

[372]) Vgl. Ottokar Lorenz, Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben 1886/91. Lorenz hatte Sinn für die philosophischen Probleme der Geschichte und fühlte sich damals als weißer Rabe. Seine Lösungen sind stark naturalistisch angehaucht, und es ist fast drollig, wie er Ranke in diesem Sinne umzudeuten sucht. Eine Vergleichung von Lorenz mit der heutigen Geschichtstheorie ist lohnend. Stärker für die Universalgeschichte tritt die Abhandlung von J. Kärst, Studien zur Entwicklung und Bedeutung der Univ.-Geschichte, H. Z. 106 und 111 ein; doch handelt es sich bei ihm wesentlich nur um den Rankeschen Begriff der Univ.-Geschichte, der in Wahrheit nur das Abendland umfaßt, also mit der hier entwickelten Forderung übereinstimmt. Auch noch den Rankeschen Begriff bekämpft U. v. Wilamowitz-Möllendorff, »Weltperioden«, Göttinger Rede 1897, auch in »Reden und Vorträgen«. Sonstige Literatur über Periodisierung findet man bei Wilh. Bauer, Einführung S. 99—146; Heussi, Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte 1921, Walter Köhler, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte 1910. Bernheim gibt wenig, Croce äußert sich wesentlich skeptisch, periodisiert aber doch selbst im Stile Hegels den Europäismus. Einzelnes später.

Primitive sind derart verschieden, daß von einem gemeinsamen Kulturgehalt der heutigen Menschheit noch nicht entfernt die Rede sein kann, wie sehr auch gewisse allgemeinste und formale moralische Begriffe von Menschenwürde und Gerechtigkeit, Reinheit und Güte bis zu einem gewissen Grade allgemein verbreitet sein mögen. Sie stellen nicht den Sinn einer gemeinsamen Kultureinheit dar und begrenzen sich in ihrer Anerkennung und Betätigung eben deshalb nur allzuoft auf den eigenen Kultur- und Gesellschaftskreis als sog. Binnenmoral. Jedenfalls kann in ihnen nicht das Rückgrat der Menschheitsgeschichte gesehen werden. Das Reisetagebuch des Grafen Keyserling ist, was auch immer der Philologe und Historiker dagegen einwenden möge, in dieser Hinsicht unendlich belehrend [373]). Ob die Zukunft eine solche bringen werde und bringen könne, das liegt heute noch außer aller Möglichkeit der Erkenntnis. An sich ist ein Kreislauf der Kulturen, ein Aufblühen und Abwelken der großen Völker- und Kulturkreise, die Seltenheit vorübergehender Kulturhebungen ebensowohl möglich [374]). Unter allen Umständen besteht die »Menschheit« als einheitlicher historischer Gegenstand nicht. Dann aber ist es auch völlig unmöglich, den ungeheuren Gedanken einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit als eines Ganzen zu fassen oder gar durchzuführen. Höchstens bei einzelnen, immer noch recht großen Gruppen können wir den Gedanken durchführen. Die Menschheit als Ganzes hat keine geistige Einheit und daher auch keine einheitliche Entwicklung. Alles, was

[373]) Vgl. Hermann Graf Keyserling, Das Reisetagebuch eines Philosophen 1919; s. meine Anzeige HZ 1920; außerdem die bekannten Schriften von Lafcadio Hearn, Percival Lowell, Alfons Paquet, Ku Hung Ming. Besonders lehrreich ist Okakura Kakuzo, Das Buch vom Thee, Inselbücherei 142. Von demselben, einem japanischen Museumsdirektor, s. Die Ideale des Ostens 1922, eine fast drollige Kopie des europäischen Historismus mit umgekehrten Wertvorzeichen. Schließlich Willy Haas, Die Seele des Orients 1916, der als Psychologe verschiedene psychologische Voraussetzungen auf beiden Seiten konstruiert; der Osten kenne das Individuum und die Zeit nicht.

[374]) Vgl. Max Weber, Roscher und Knies in Schmollers Jahrbuch XXVII, XXIX und XXX. Auch Wilamowitz, a. a. O., tritt für die Theorie in sich geschlossener Kreisläufe ein und wendet sie insbesondere auf das Verhältnis von antiker und moderner Welt an, wie das letztere übrigens auch Ed. Meyer in seiner »Geschichte des Altertums« tut. Das Spenglersche Buch beruht geradezu als Ganzes auf diesem Gedanken und sucht nur die Parallelismen oder Genealogien dieser Verläufe festzustellen, obwohl sie sich angeblich gegenseitig schlechterdings nicht zu verstehen vermögen.

man als solche vorführt, sind Romane, die von einem gar nicht existierenden Subjekt metaphysische Märchen erzählen. Einen historischen Gegenstand gibt es nur, soweit er durch eine erkennbare Sinn- und Kultureinheit zusammengeschlossen ist, und eine Entwicklung nur, soweit ein gemeinsamer Sinn und Kulturgeist zugrunde liegt oder sich im Zusammenströmen des Geschehens derart bildet, daß ein wirklicher einmaliger, individueller und konkreter Werdezusammenhang auf das gemeinsame Kulturergebnis hin vorliegt. In diesem Umstand ist auch die übliche Verschiebung der Begriffe begründet, durch die allein man Universalgeschichte, Menschheit und Fortschritt zustande bringt, nämlich daß man sich in Wahrheit lediglich an die abendländische, europäisch-amerikanische Entwicklung hält, deren Menschenmasse für die Menschheit und deren Entwicklung für die Weltgeschichte oder Weltentwicklung ausgibt. Man mag dann einige Seitenblicke auf den Orient, meist nur den vorderen Orient, damit verbinden und die europäische Entwicklung an die Anthropologie anknüpfen. Oder man mag sagen, daß es sich nicht um den biologischen Begriff der Menschheit, sondern um Idee und Ideal der Menschheit handle und dieses eben vom Abendland bestimmungsgemäß herausentwickelt worden sei oder — einfacher — nur dort sich tatsächlich verwirklicht finde [375]). Aber alles das ist nur naiver oder verfeinerter Europäerhochmut, begünstigt durch gewisse Begriffe der christlichen Dogmatik, die auch bei den Feinden oder Nichtkennern des Christentums noch recht kräftig sind. Palästina, Rom, Wittenberg und Genf sind die Erdmittelpunkte, und von da entsteht die eine Herde mit dem einen Hirten, das Reich der absoluten Wahrheit und Erlösung, das der Moderne in das Reich der alleinigen Kultur, Vernunft und Wissenschaft verwandelt hat. Der Eroberer, der Kolonisator und der Missionar steckt in allem europäischen Denken. Das ist eine Quelle seiner praktischen Kraft und Furchtbarkeit, aber auch vieler theoretischer Irrtümer und Uebertreibungen.

[375]) So z. B. Windelband, Geschichtsphilosophie, 1916; ganz ähnlich aber auch Ranke, Epochen der neueren Geschichte, 1917, S. 19; obwohl Rankes Weltgeschichte im allgemeinen mit der alten Universalgeschichte gebrochen hat und seinen Universalismus grundsätzlich in der Anschauung der romanisch-germanischen Völkerwelt auf der Basis der römischen Reichseinheit und des Christentums betätigt. Amerika liegt noch fast außerhalb seines Horizontes.

Es gibt für uns nur eine Weltgeschichte des Europäertums. Der alte Gedanke der Weltgeschichte muß neue und bescheidenere Formen annehmen. Man muß sich entschließen, auf den gewaltsamen Monismus eines alles auf einen Punkt zusammendrängenden Denkens und auf die Uebertreibungen des europäischen Selbstgefühls zu verzichten. Man muß sich klar machen, daß auch die letzte philosophische Zusammenfassung die empirischen Tatsachen nicht überfliegen kann und daß diese sich daher nur an den Zusammenschluß der wirklich in einem gemeinsamen Ergebnis zusammenhängenden, von einem relativ einheitlichen Sinngehalt beherrschten Kulturkreise halten kann. Es gibt freilich deren mehrere: den vorderasiatischen, schließlich in der islamischen Kultur sich einigenden, den ägyptischen, den hinduistischen, den chinesischen und schließlich den mittelmeerisch-europäisch-amerikanischen, um nur die größten, wichtigsten und interessantesten zu nennen, und solche Dinge, wie die ganz verschollene mittelamerikanische Kultur, beiseite zu lassen. Nur in solchen Kulturkreisen liegt ein einheitliches Kulturergebnis von jedesmal völlig eigenem und einzigartigem Sinn vor, und nur von jedem einzelnen dieser gibt es eine Entwicklungsgeschichte, die dann auch ihrerseits jedesmal eine eigentümliche, konkrete und individuelle Entwicklungslinie bedeutet. Nun ist es aber völlig unmöglich, diese auf sehr verschiedenen Entwicklungshöhen befindlichen, zum Teil gar nicht mehr existierenden Kulturkreise sämtlich geistig zu beherrschen. Wie sie sich untereinander nur schwer verstehen, so kann niemand sie alle zugleich verstehen, und könnte man es, so würde dieses Verständnis zwar interessant sein und die Möglichkeiten des Menschentums lehrreich beleuchten, aber doch zugleich praktisch für die eigene Stellungnahme und positive Kulturarbeit schlechterdings nichts nützen. Dieses letztere aber ist der einzige Sinn, den ich aus nun vielfach ausgesprochenen Gründen der Geschichtsphilosophie zuschreiben kann und der allen Neigungen und Versuchen zu einer lediglich kontemplativen und in diesem Sinne universalen Schau der Geschichte grundsätzlich entgegensteht. Eine Uebersicht über die Allheit des Historischen könnte nur der geistreichen Feinschmeckerei oder einer quietistischen Skepsis oder einem pantheistischen Allgefühl erfreulich sein. Aber in Wahrheit und zum Glück der menschlichen Gesundheit sind solche Uebersichten mit unseren Erkenntnis- und Denkmitteln ganz un-

möglich. Etwas derartiges gibt es nur für Gott. Die vorhandenen vergleichenden Gemälde, wie sie etwa in Herders Ideen und Voltaires Essay, dann in Spenglers Untergangs- und Keyserlings Reisetagebuch vorliegen, sind Schöpfungen der Phantasie und mögen lehrreichen Vergleichen und belebenden Rückblicken auf die eigene Kultur bei kräftigen Menschen dienen, einen Einblick in die wirkliche historische Entwicklung jener Gebiete geben sie nicht, kaum einen solchen in ihren gegenwärtigen Bestand. Der Grund solcher Unmöglichkeit liegt aber gar nicht bloß in der Ueberfülle der Tatsachen und des Materials, der Verborgenheit, Unbekanntheit und Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung, sondern vor allem auch in der Abwesenheit des Bedürfnisses und der Fähigkeit historischer Selbstanschauung, wie beides der Europäer aus seiner eigentümlichen Geschichte hervorgebracht hat, sonst aber nahezu unbekannt ist. Den außereuropäischen Gebieten fehlt das historische Selbstbewußtsein und die kritische Kenntnis der Vergangenheit, wonach nur der europäische Geist ein Bedürfnis empfunden hat. Aus diesem Grunde fehlen dort — etwa abgesehen von der islamischen Kultur, die auch hierin von den Griechen gelernt hat, und von den chinesischen Annalen — auch die Urkunden, Quellen und Vorarbeiten im Sinne europäischen historischen Denkens. Unsere Historie und die der Leute draußen ist eben deshalb überhaupt nicht auf ein gemeinsames Niveau zu bringen und auf diesem zu einer Einheit zusammenzuschließen. So bleiben wir aus tausend Gründen auf die Erkenntnis unserer eigenen geschichtlichen Entwicklung angewiesen und eingeschränkt. Sie ist zugleich groß genug, um unsere Kräfte mehr als auszufüllen.

Wir kennen in Wahrheit nur uns selbst und verstehen nur unser eigenes Sein und deshalb auch nur unsere eigene Entwicklung. Nur deren Erkenntnis ist uns praktisches Bedürfnis und Notwendigkeit, Voraussetzung des eigenen, Kultur gestaltenden Handelns und Zukunftwollens. Eine Reise um die Welt mag der kürzeste Weg sein, zu sich selbst zu kommen. Wir kommen auf diesem Wege aber doch immer nur vergleichend und lernend eben zu uns selbst. Die Kenntnis der fremden Kulturen mag für Selbsterkenntnis, Weltverständnis und praktische gegenseitige Berührung von der größten Bedeutung sein. Aber wir verstehen und behaupten uns in alledem nur selbst, bilden bei allen Anpassungen und Aufnahmen doch nur uns

selbst als in Jahrtausenden Gewordene und Geprägte fort. Man muß den Mut haben, sich zum eigenen historischen Gesamtschicksal zu bekennen, da wir doch aus unserer historischen Haut nicht heraus können. Man muß sich klar machen, daß es verschiedene Möglichkeiten des Menschentums gibt, die vielleicht in letzter Tiefe verschiedene Ausdrücke eines Gemeinsam-Menschlichen sind, daß aber dieses Gemeinsam-Menschliche tatsächlich nur in jenen großen Geschiedenheiten existiert und jede in Jahrtausenden gereifte Sonderform für alle von ihr Erfaßten ein unausweichliches, alle Tiefe und Kraft in sich schließendes, wenn auch beständig bewegliches Schicksal ist. Jeder kann von seinem Boden aus sich weitesten Umblick verschaffen und in die höchsten Höhen streben, aber man denkt, argumentiert, handelt und schafft doch nur vom eigenen Boden aus. Auch hier gilt: »Du bleibst am Ende, was du bist.«

So wird also die Universalgeschichte, die Geschichtsphilosophie und die Zukunftsgestaltung in Wahrheit zu einem möglichst einheitlichen Selbstverständnis des eigenen Gewordenseins und der eigenen Entwicklung. Für uns gibt es nur die Universalgeschichte der europäischen Kultur, die natürlich der vergleichenden Blicke auf fremde Kulturen praktisch und theoretisch bedarf, um sich selbst und ihr Verhältnis zu den anderen zu verstehen, die aber mit den anderen dadurch nicht etwa in eine allgemeine Menschheitsgeschichte und Menschheitsentwicklung zusammenfließen kann. Unsere Universalgeschichte ist um so mehr ein europäisches Selbstverständnis, als nur der Europäer bei seiner Häufung verschiedenster Kulturelemente, seinem niemals ruhenden Intellekt und seiner unausgesetzt strebenden Selbstbildung eines solchen universalhistorischen Bewußtseins auf kritischer Forschungsgrundlage für seine Seele bedarf. Nur er baut beständig an einer rationell entworfenen Zukunft und bedarf dazu des historischen Materials, das er in seinen verschiedenen Zeiten und Stufen angesammelt hat, um es dauernd zu bewahren. Nur der Europäer ist aus dem Chronisten und Epiker, dem Propheten und Mystiker, dem Urkundensammler und Politiker zum Geschichtsphilosophen geworden, weil nur er aus einer bewußt festgehaltenen Vergangenheit eine bewußt geleitete Zukunft zu gewinnen strebt. Seine Geschichtsphilosophie kann sich aber eben deshalb nur beschränken auf eine Durchdringung und Vereinheitlichung seines eigenen gesamten Werdens

vom Standpunkt des gegenwärtigen Erlebnisses aus und auf einen Entwurf des Zukunftsbaues unter kritischer Fortsetzung und schöpferischer Umbildung des Gewordenen.

Das ist es, was von Geschichtsphilosophie und Universalgeschichte übrig bleibt. Aber das ist kein dürftiges Ueberbleibsel, sondern die brennend wichtige Aufgabe der Formulierung des europäischen Wesens und der Herausarbeitung der europäischen Zukunft. Dies Problem ist mit dem neueuropäischen Wesen selbst erwachsen, mit dessen steigender Verwicklung immer reicher und dringender geworden. Es ist heute an einem sichtlichen Wendepunkt der europäischen Geschicke dringender als je und hilft der Historie trotz alles Seufzens über Historismus und Gedächtnisüberlastung heute zu einer zentralen philosophischen Bedeutung.

Soll es nun aber in der Tat gar keine Ausbreitung des historischen Wissens und Denkens über den erreichbaren Gesamtumfang des menschlichen Lebens geben? Das wäre doch eine falsche Nutzanwendung des Gesagten. Nur die eigentliche geschichtsphilosophische Forderung des modernen europäisch-historischen Denkens, die Erfassung eines zusammenwirkenden und zusammenhängenden Ganges der Kultur, die Herausarbeitung des großen individuellen und einmaligen Werdezusammenhangs, der wir selber sind, und die Erarbeitung der gegenwärtigen Kultursynthese: sie ist auf den angegebenen Gegenstand zu beschränken. Aber selbstverständlich ist es nützlich und notwendig, Geschichten von Indien, China, Japan usw. zu schreiben, soweit ein Europäer dazu imstande ist, und diese Geschichten entweder selbständig nebeneinander erscheinen zu lassen oder sie mit anderen Geschichten unentwickelter Völker nach geographischer Reihenfolge aneinanderzureihen, wie es etwa die Helmoltsche Weltgeschichte oder das Sammelwerk über die »Kultur der Gegenwart« getan hat. Das ist dann aber kein historischer Zusammenhang und keine Entwicklung, sondern gehört in das Gebiet der heute so häufigen Buchbindersynthese oder der gelehrten Fabrik und Kooperation. Will man diesen doch immer etwas enzyklopädischen Erkenntnissen überdies philosophischen Geist einflößen, dann entsteht jene dem Universalismus und Pantheismus der Romantik verwandte Kontemplation, die nur allzu rasch den Boden der kritischen Tatsachenforschung verliert und bei der unvermeidlichen Relativierung aller Gebilde der Skepsis

verfällt. Für beides ist Spenglers Buch ein glänzendes Beispiel, um so lehrreicher, als es in der philosophischen Grundansicht gerade nicht die intellektuelle Kontemplation, sondern eine an den Pragmatismus angrenzende Unterordnung des Denkens unter das Leben und seine beständige praktische Selbstgestaltung vertritt. Bei gröberen Geistern wird aus solcher Kontemplation die Kaleidoskop- oder Panoramaidee, die zum Bestand der allgemeinen Bildung gehört. Bei feineren Historikern ist die Idee vom »Spiegel der Gottheit in den Volksgeistern« der Hof oder die Franse, die, undeutlich vorgestellt, aber den Horizont bestimmend, das jeweilige konkrete Thema umgibt. Das ist für den empirischen Historiker in der Tat notwendig und berechtigt. Aber sowie es gilt, geschichtsphilosophische Folgerungen zu ziehen, entsteht sofort die Wahl zwischen einem skeptischen Quietismus oder einer Fortbildung des Europäismus im Hinblick auf die planetarische Weltsituation. Das letztere ist der Gedanke von G. H. Wells; der eben damit das charakteristische angelsächsische Gegenstück zu dem deutschen Romantiker Spengler ist [376]).

Wieder eine andere universale Ausweitung ist es, wenn man vom Standpunkt moderner Weltpolitik und Weltwirtschaft die europäischen und nationalen Interessen in ihrem weitesten Horizont und ihren verwickelten Verknüpfungen übersehen will. Das ist dann aber keine kontemplativ geschaute Menschheitsentwicklung und keine Universalgeschichte, sondern eine praktisch bedingte Weltorientierung für die gegenwärtigen Interessen gerade des Europäismus selbst. Dieser bleibt dabei im Mittelpunkt, und es entsteht die Frage eines etwaigen Weltkampfes mit den gelben Rassen oder drohenden Barbareneinbrüchen

[376]) Die philosophische Position Spenglers wird jetzt sehr viel deutlicher in seinem zweiten Band »Welthistorische Perspektiven«, 1922. Der Vergleich mit Wells liegt nahe. Der ausgezeichnete Leidener Kulturhistoriker Huyzinga hat in einer holländischen Zeitung beide verglichen unter dem charakteristischen Titel: »Das Ringen mit dem Engel.« Lehrreich ist auch gegenüber Spenglers Untergangsstimmung das Wort von Wells aus seinem Mister Britling: »Now everything becomes fluid. The world is plastic for men to do what they will with it.« Dieses Wort hat sich eine aus den Reihen der französischen Jugend hervorgegangene Zeitschrift Cahiers de Probus, erstes Heft L'Université Nouvelle zum Motto gewählt, s. den schon erwähnten Artikel von E. R. Curtius.

oder einer etwaigen Ausgleichung und gegenseitigen Verständigung mit ihnen, wo diese fremden Kulturen sich als gleichberechtigt durchsetzen und die ethischen und kulturellen Berührungspunkte aufgesucht werden. Das erstere ist eine bange Ahnung vieler Europäer, das letztere die Forderung der islamischen und ostasiatischen Kulturschichten, der Ausgang des Ganzen unberechenbar. Aber der ganze Gedanke einer »Weltgeschichte der Neuzeit« erinnert uns daran, wie wenig es vorher eine solche gegeben hat, wie überraschend spät in Wahrheit die Ausdehnung des Europäismus über den Planeten nach der relativ starken, aber doch beschränkten Ausdehnung der Antike und nach der gründlichen Einschrumpfung des europäischen Mittelalters eingesetzt hat, und wie wesentlich, ja geradezu allein der europäischen Kultur eigentümlich diese ungeheure Gegenwartsausdehnung ist. Und dann ist es nur natürlich, daß diese ganze Weltgeschichte der Neuzeit nur möglich ist als Beziehung des Planeten auf den Europäismus und sein Schicksal. So lenkt sich denn gerade bei der Erwägung dieser Schicksale der Blick zurück auf seine eigene Entwicklung und seine vom Moment geforderte Selbstgestaltung, also gerade auf dasjenige, was wir allein als zusammenhängende, entwickelnde Universalgeschichte erfassen und empfinden können [377]).

Und noch eine andere, wissenschaftlich viel wichtigere und im bisherigen bereits mehrfach berührte Bearbeitung des Gesamtumfanges ist denkbar und in ausgezeichneten Werken auch praktisch wirklich geworden. Man kann nämlich versuchen,

[377]) Vgl. Dietrich Schäfer, »Weltgeschichte der Neuzeit«, 1920, ähnlich wird aber auch vom Osten, von Japan, China und Indien aus gedacht und argumentiert. Vor mir liegt ein Verzeichnis der Werke von Prof. Benoy Kumar Sarkar, Direktor der Akademie Panini in Allahabad; darunter: Die Geschichtswissenschaft und die Hoffnung der Menschheit; Die positive Grundlage der indischen Soziologie; Die zeitgenössische Welt; Uebersicht über die Neuerungen in der Industrie, den Wissenschaften, der Erziehung, der Literatur, der Kunst und der sozialen Arbeit; Der Futurismus Jung-Asiens; Die politische Philosophie der Hindus; Vergleichende Literatur vom indischen Gesichtspunkt; vergleichende Politik auf der Basis indischer Daten; Die Zähigkeit der Monarchie im Abendland usw. Ebenso ein hier in Berlin verteiltes Büchlein des christlichen Japaners Chuichiro Gomyo, Die Wesenseinheit der Menschheit, wo das Ganze von Asien aus gesehen ist. Das sind nur zufällige Proben. Solche Dinge gibt es sehr viele, stets nach Analogie europäischer Wissenschaft, aber von einem andern Zentrum aus, gesehen und gefühlt.

die verschiedenen Verläufe nationaler oder gruppenhafter Entwicklungen zu vergleichen, um daraus allgemeine Gesetze — freilich Gesetze lediglich empirisch-generalisierender und darum sehr unpräziser Art — der Entwicklungen und Aufstiege von Gruppen und Volkstümern herzuleiten, demgegenüber dann aber auch eine Typik der verschiedenen individuellen Charaktere und Entwicklungen und zwischen beiden Polen etwa besondere Entwicklungsreihen des religiösen, künstlerischen, philosophischen Lebens und Werdens aufzustellen. Hierher gehören Entwürfe wie der von Mills Ethologie, Diltheys Psychotypik, Jaspers Psychologie der Weltanschauungen, manche moderne literatur- und kunstgeschichtliche Theorien, vor allem die Schemata paralleler und gleichartiger politisch-gesellschaftlich-ökonomischer Entwicklungsstufen, wie sie Lamprecht, Schmoller und Breysig entworfen haben [378]). Auch die uralten Parallelisierungen der Kulturverläufe nach Kindes-, Jünglings-, Mannes- und Greisenalter, wie sie die antiken Universalhistoriker gebildet haben und Augustin es von ihnen übernommen hat, oder die noch einfachere Vergleichung als Frühlings-, Sommer-, Herbst- und Winterperioden, wie sie Spengler als Grundgedanken einer Morphologie entwickelt hat. Für die brauchbarsten unter all diesen Versuchen halte ich die Stufentheorie Breysigs, der das Verharren der Mehrzahl der Völker auf der Urstufe behauptet und dann eine Stufenleiter errichtet, die von den verschiedenen Kulturvölkern

[378]) S. oben den Abschnitt über »Die historische Dynamik des Positivismus«; Breysig, Stufenbau und Gesetze der Weltgeschichte, 1905. — Versuche ähnlicher Art gibt es viele und sehr bedeutende. Ich erwähne z. B. Usener, »Philologie und Geschichtswissenschaft« in seinen ges. Vorträgen; A. Dietrich, »Mithrasliturgie«; H. Wölfflin, »Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, 1920, bes. Anfang und Schluß; R. Hamann, Impressionismus, 1907; W. Mitscherlich, Skizze einer Wirtschaftsstufentheorie, 1921; R. M. Meyer Prinzipien einer wissenschaftlichen Periodenbildung mit besonderer Rücksicht auf die Literaturgeschichte, Euphorion VIII, 1901; Strzygowski, Vergleichende Kunstforschung auf geographischer Grundlage, Mitt. d. Geogr. Ges. in Wien, Bd. 61, 1908; die beiden Bände Spenglers; H. Hackmann, Allgemeine Religionsgeschichte, in Nieuwe Theologisch Tijdschrift, 1919. — Ob bei diesen »Gesetzesbildungen« mehr die organologisch-vitalistische Methode der Romantik und historischen Schule oder mehr die soziologisch-mechanistische Methode des anglo-französischen Positivismus oder eine Mischung von beiden vorherrscht, ist dann eine Frage für sich; s. Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920.

in verschiedenem Maße und Tempo erstiegen wird, oder den Entwurf Vierkandts, der Primitive, Halbkulturvölker und Kulturvölker sehr feinsinnig unterscheidet und auch seinerseits wesentlich von der Grundlage sozialer Formen aus operiert. Auch Max Webers Lehre von den Idealtypen gehört hierher, in denen er durch weltgeschichtliche Vergleichung die typischen Hauptformen der Sozialökonomie feststellt, und mit denen er die logische Natur und die wissenschaftliche Art der sogenannten Nationalökonomie bestimmt hat; bei der grundlegenden Wichtigkeit des Oekonomischen gewinnt das zugleich welthistorische Bedeutung [379]). Das ist dann aber eben Soziologie in dem einzigen Sinne, den ich dieser Wissenschaft zugestehen kann, nicht eigentlich Geschichte. Universalgeschichte als Soziologie: dagegen ist nichts einzuwenden. Aber solche Soziologie ist dann eben gerade nicht Geschichte und nicht Geschichtsphilosophie, sondern eine generalisierende Hilfswissenschaft beider, die sehr lehrreich und interessant, aber noch sehr unentwickelt ist [380]).

Für unser Thema hat nun aber diese Nebenbemerkung über den verbleibenden Sinn der wirklich allumfassenden Universalgeschichte vor allem als Soziologie nicht bloß die Bedeutung, ein einseitiges Mißverständnis des Hauptsatzes von der notwendigen Beschränkung aller echten Allgemeingeschichte und Geschichtsphilosophie auf den europäischen Kulturkreis abzuwehren. Vielmehr liegt nun die Frage sehr nahe, ob nicht jene allgemeinen Entwicklungsschemata uns gerade für die Erfassung der europäischen Welt nicht sehr behilflich sein können. Auf diesem Wege würde dann die letztere doch wieder in die menschheitliche Gesamtbetrachtung in gewisser Weise hineingezogen. Diese Frage ist nun aber sachlich überaus wichtig, weil sie uns auf eine Eigentümlichkeit dieser hinweist, durch die sie allerdings etwas völlig Einzigartiges, aus aller Analogie Herausfallendes ist und einen weit über den bloßen Europäerhochmut oder die

---

[379]) Hierüber v. Schulze-Gävernitz in einem Artikel der »Frankf. Ztg.« vom 7. April 1920. Webers bereits berührte Abhandlungen über die »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« machen davon eine welthistorische Anwendung.

[380]) Vgl. meine Besprechung von Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, Leipzig 1915, in »Weltwirtschaftliches Archiv« VIII, 1916. Der Begriff der Historik ist eben ebensowenig mit einer Formel oder Zielsetzung zu umschreiben wie der der Naturwissenschaften.

überall verbreitete naive Selbstverabsolutierung hinausgehenden Grund für die spezifische Selbsteinschätzung des Europäertums enthält. Es ist nämlich die stärkste Eigentümlichkeit der europäischen Entwicklung, daß sie nicht einen einzelnen Entwicklungs- und Stufenzusammenhang der Kultur und des Volkstums enthält, wie er von jener Stufentheorie schematisiert werden kann, sondern daß sie deren zwei und zwar völlig geschiedene und getrennte miteinander unlöslich verbindet. Hier ist infolgedessen ein Reichtum ganz verschiedener Kulturepochen und Kulturgeister zusammengedrängt, wie nirgends sonst, wird die Kritik und Fortbildung durch Reibung und Widersprüche beständig neu erzeugt und eben damit das Tatsächlich-Partikulare zur Erhebung in die Region möglichstei gedanklicher Allgemeinheit gedrängt. Das ist meines Wissens in der genauer bekannten Historie ohne irgendeine Analogie, höchstens in ganz abgeschwächtem Maße könnte bei der islamischen Kultur von ähnlichem die Rede sein, die gleichfalls sich auf die Antike aufpfropfte, eben deshalb aber auch immer mit der europäischen in enger Fühlung blieb und im Mittelalter sie vorübergehend überragte. Darüber ist gleich noch einiges zu sagen. Im übrigen aber könnte man nur in sehr fremden und fernen Welten dazu vielleicht einige Aehnlichkeiten aufweisen Etwa in dem Verhältnis der Sumerier und Akkadier, Assyrer und Babylonier mag etwas Verwandtes bestanden haben, wie denn jener alte Orient überhaupt eine ähnlich große Stellung und Kompliziertheit hatte, wie die mittelmeerisch-abendländische Kulturwelt. Aber das ist uns kaum in voller Lebendigkeit bekannt, liegt uns praktisch fern und hat doch immerhin nicht zu Ergebnissen geführt, die mit der heutigen europäisch-amerikanischen Weltstellung wirklich verglichen werden können. Die sonst so häufigen Rezeptionen dagegen wie in Japan oder Indien oder kulturellen Loslösungen wie die des werdenden Hellenentums vom Orient sind etwas ganz anderes. Unsere europäische Welt beruht nicht auf Rezeption und nicht auf Loslösung von der Antike, sondern auf einer durchgängigen und zugleich bewußten Verwachsung mit ihr. Die europäische Welt besteht aus Antike und Moderne, aus der völlig alle Stufen von den Primitiven bis zur Ueberkultur und Selbstauflösung durchlaufenden alten Welt und aus der mit den romanisch-germanischen Völkern seit Karl dem Großen einsetzenden und gleichfalls ihre Stufen durchlaufenden neuen

Welt. Dabei sind aber diese in Sinn und Entwicklungsgeschichte tief geschiedenen Welten derart ineinandergeschoben und in bewußter historischer Erinnerung und Kontinuität derart miteinander verwachsen, daß die moderne Welt an jedem Punkte von antiker Kultur, Ueberlieferung, Rechts- und Staatsbildung, Sprache, Philosophie und Kunst trotz eines völlig neuen und eigenen Geistes aufs intimste erfüllt und bedingt ist. Erst das gibt der europäischen Welt ihre Tiefe, Fülle, Verwickeltheit und Bewegtheit, zugleich den schon hervorgehobenen Zug zum historischen Denken und zur historischen Selbstdurcharbeitung [381]). Ebendeshalb gibt es vielleicht auch nur in dieser mittelmeerisch-europäisch-atlantischen Welt den ganzen Gedanken der Entwicklung selber, der nicht bloß von dem hellen Zweckdenken der aristotelischen Entelechienlehre und dem chiliastischen Zielgedanken des Christentums aus dem Abendland eingesenkt ist, der auch nicht bloß den modernen bürgerlichen Fortschrittsgedanken begleitet, sondern neben alledem eine Folge der reichen, spannungs- und widerspruchsvollen und doch einheitlichen, überall zur Verarbeitung und Bewußtheit antreibenden Gehalte einer solchen Doppelwelt ist. Das Morgenland ist demgegenüber völlig stabil und konservativ, auch das wiederum ein Anzeichen, daß, wie der Begriff der Entwicklung, so auch der der Geschichte und vor allem der einer Geschichtsphilosophie auf die außereuropäische Welt nur in bedingtem Maße wirkt [382]). Die arabische und chinesische Historie ist doch über das erzählende und erklärende, ja die letztere über das geradezu annalistische Stadium nicht hinausgekommen, wenn sie auch einen gewissen Sinn für kritische Feststellung der Tatsachen hat. Freilich wäre jener völlig paradoxe europäische Sachverhalt unerklärlich, wenn nicht zwischen beiden Welten sich eine Vermittlung eingeschoben hätte, die sie ebenso sehr trennt als innigst verbindet. Diese Vermittlung ist die christliche Kirche. Sie ist das Ergebnis der Selbstzersetzung der Antike, die Rettung von Staat, Kultur und Gesellschaft in

[381]) Ueber die Neigung jeder »Vollkultur« zum Historismus siehe Vierkandt, Naturvölker und Kulturvölker, 1896. Sie ist gesteigert, wo zwei Vollkulturen miteinander verschmolzen sind und gleichzeitig im Bewußtsein sind.

[382]) Vgl. Graf Keyserling, Philos. als Kunst, 1920, S. 80, überhaupt die ganze Abhandlung über »Germanische und romanische Kultur« und über »Ost und West« S. 101 ff.; den gleichen Gegenstand s. in Meineckes »Preußen und Deutschland« 1910, S. 100 ff.

die kirchliche Gesellschaftsbildung und die relative Wiederherstellung der Antike durch eben diese Kirche, die im byzantinischen Reich eine Neubildung des antiken Römerstaates möglich machte und in den germanisch-romanischen Völkern diesen und seine Kultur auf die neuen Barbarenvölker übertrug und sie deren Bedürfnissen entsprechend abänderte. Das ist die ungeheure, welthistorische Bedeutung der christlichen Kirche für unseren Kulturkreis, die also nicht bloß das für alle Kulturen so wesentliche religiöse Element bedeutet, sondern noch darüber hinaus die Verbundenheit und Kontinuität zweier völlig verschiedenartiger Volkstümer und ihrer Entwicklungen [383]). Eben deshalb ist auch noch heute und auf jede absehbare Zeit die europäisch-amerikanische Kultur zwar nicht mehr an die inzwischen längst zersplitterten und hinter stärkeren Mächten zurückgedrängten Kirchen, aber an das Antike und Moderne, geschichtliche Kontinuität und lebendige moderne Eigentümlichkeit in sich tragende und vereinigende Christentum gebunden. Dieses ist nicht nur die Religion Europas, sondern überdies die Verschmelzung seiner beiden verschiedenartigen Seelen und Körper und gibt durch diese Funktion für die abendländische Welt dieser einen Zusatz besonderer religiös-soziologischer Momente, der in keines der allgemeinen Stufenschemata paßt und allen europäischen Problemen einen völlig eigenartigen Charakter gibt, den keine der anderen großen Weltreligionen in ihrem Verhältnis zu Staat, Gesellschaft und Kultur aufweist [384]).

Entfällt damit jede Möglichkeit, die europäische Entwicklung von jenen allgemeinen, universalhistorischen Schematen aus zu konstruieren und lassen diese sich lediglich auf jeden der

[383]) Vgl. meinen »Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter«, München 1915, und meinen Aufsatz über »die alte Kirche«, Logos VI, 1916/17. Es ist eine der Unbegreiflichkeiten Spenglers, daß er zwar die totale Verschiedenheit von Antike und Moderne sieht, aber nicht die Vermittlung durch die Kirche. Statt dessen schiebt er einen dritten ganz fremden Kulturkörper ein, den Inbegriff einer arabisch-magischen Kultur, die Jesus, Paulus, Mohammed, Augustin und Justinian umfassen soll und übertreibt den Unterschied von Antike und Moderne ganz maßlos. Dazu s. Hans von Soden, Spenglers Morphologie und die Kirchengeschichte, Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, S. 459—478. — Im übrigen s. Gutschmidt, Kleine Schriften V 393 — 417.

[384]) Vgl. meine Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 1911. Doch ist dort gerade diese Singularität der christlichen Soziallehren und des europäischen Religions- und Kulturproblems noch nicht genügend erkannt.

beiden es zusammensetzenden Teile allenfalls einzeln und für sich anwenden, so folgt daraus das ganz eigentümliche Problem, das die Entwicklung und der damit sich vollziehende Aufbau der europäischen Kultur darstellt. Hier hilft keine fertige Formel, hierfür muß eine eigene und selbständige gefunden werden. Zugleich erhellt das Lebensinteresse, das die europäische Welt an dem Besitz dieser Formel hat. Der europäische Sinngehalt ist zusammengesetzt aus den verschiedenartigsten, ganz eigentümlichen historischen Welten und Stufen angehörenden Gehalten. Diese streiten und verschmelzen sich beständig neu, weil sie stets lebendig und unmittelbar wirksam geblieben sind, keine Angelegenheit der bloßen Gelehrsamkeit und historischen Forschung bilden. Sie reiben und mischen sich fortwährend mit den eigenen neuen Kräften und Ideen, die die europäische Welt hervortreibt, und in dieser beständigen Neuzeugung herrscht doch die klare und bewußte Vererbung vor. Aus diesem Grunde bedurfte die europäische Welt in dem Maße, als diese verschiedenen Gehalte sich stießen und rieben und zugleich zeugten und fortwirkten, des geschichtlichen Selbstverständnisses, der historischen Bildung und desjenigen, was allein die Uebermacht des Historismus brechen kann, der geschichtsphilosophischen Durchdringung ihres historischen Bestandes in seinem Verhältnis zu Gegenwart und Zukunft.

Dabei hat die Ineinanderschiebung zweier Kulturverläufe von sehr verschiedener klimatischer, geographischer und anthropologischer Grundmasse noch weiterhin die Bedeutung, daß gerade die die heutige Sonderstellung des Abendlandes bedingende Sonderart der gesellschaftlichen, technischen und administrativen Organisation erst aus dieser Zusammenschiebung zum großen Teile folgt. Noch Antike und Mittelalter gleichen in sozialer und technischer Hinsicht den übrigen Völkern wesentlich. Das moderne Europa und Amerika aber haben in dieser Hinsicht, wenn man dazu die soziale, politische, administrative und ökonomische Technik hinzunimmt, eine unerhörte Einzigartigkeit, deren Wesen und Entstehung sowie deren Verhältnis zu den analogen, über ein gewisses Maß nirgends hinausgelangten Verhältnissen der anderen antiken und modernen Kulturvölker ein historisches Problem allerersten Ranges ist. Die Ursachen liegen in der Verbindung des konstruktiven wissenschaftlichen Rationalismus der Griechen, der präzisen Rechtssystematik der Römer und der

aus dem binnenländischen Verkehr des Mittelalters, der freien Arbeit und der mittelalterlichen Städtebildung hervorgegangenen autochthonen Kräfte des Abendlandes. Dabei ist der erstere führend und immer mehr führend geworden. Er ist bei der Reifung der mittelalterlichen, europäischen Vorkultur mit der Mathematik in Naturwissenschaften und Technik eingezogen, mit dem Humanismus in die Schulbildung und das Recht, mit der Allmacht der autonomen Wissenschaft in alle Fundamente der europäischen Gesellschaft. Die wissenschaftlich begründete, vollbewußte und zweckrationale Organisation, die zugleich nur durch wissenschaftliche Bildung beherrschbar ist, ist das Ergebnis der Verbindung des ungeheuren Ausdehnungs- und Schaffensdranges der Nordländer mit dem antiken Erbe, vermöge dessen sie dem Traditionalismus und der religiösen Gebundenheit entwuchsen, um ihr Schicksal selbst in eigene Hand zu nehmen und auf der Grundlage bewußter Zwecksetzung alles und jedes zu organisieren. Das hat vor allem den modernen, rationell verwalteten Großstaat und den modernen Großbetrieb für den freien Weltmarkt hervorgebracht, die beiden Brennpunkte des modern-europäischen Wesens, damit auch die diesem Zustand eigentümlichen sozialen Probleme und Spannungen, die von denen der alten und heutigen Sklavenländer oder Kastenländer, auch von denen des chinesischen Patriarchalismus und Korporationswesens völlig verschieden sind, ebendeshalb auch auf neue, bisher unerhörte Lösungen drängen, die mit dem gleichen Riesengebiete umfassenden Rationalismus bei uns in Angriff genommen werden. Nicht umsonst sind die Väter des modernen Sozialismus aus Wissenschaft, Philosophie und Humanismus hervorgegangen und hatten sie zugleich den modernen Großstaat und Großbetrieb als Anschauungsmaterial vor sich. Auch das Urbild aller dieser Organisationen, die katholische Kirche, ist in Recht, Geschichtskunde, Systematik und Herrschaftstechnik aus dem antiken Rationalismus hervorgegangen und schreibt darum heute noch ihren priesterlichen Führern die wissenschaftliche Amtsbildung in jenem ersten Abc des systematischen und zugleich wirklichkeitsnüchternen Denkens vor: auch das eine Singularität unter allen Priester- und Prophetentümern der Welt, gegen die Enthusiasten und Schwärmer ja auch stets von neuem Sturm laufen. Und wenn mit alledem die moderne Gesellschaft der historischen und systematischen Selbstanalyse bedarf

und damit Geschichtswissenschaft und Soziologie geschaffen hat, so setzt sie auch damit die ersten Anfänge griechischer Kritik und griechischer Systematik fort, die über das christliche Naturrecht zum modernen, profanen und von da zur rein empirisch-rationalen Gesellschaftswissenschaft und Gesellschaftstechnik, von den antiken Typen der Staatsformen zu der modernen vergleichenden Rechts-, Staats- und Sozialwissenschaft führen. Alles das gibt es in der übrigen Welt nicht und hat es, soweit wir sie kennen, nie gegeben. Es ist eine Selbsttäuschung, alles das für selbstverständlich und normal, für bloße Vollendungen und Entwicklungen überall vorhandener Anlagen zu halten, die man womöglich schon in der Ethnologie aufsucht. Nein, wir sind darin einzigartig — ob zu unserem Glück oder Unglück, ist hier gleichgültig — und diese Einzigartigkeit entspringt der Zusammenfassung zweier höchst eigentümlicher und für sich selber schon äußerst singulärer Kulturstufen, der nordeuropäischen und der mittelmeerisch-antiken. Seit dem Ende des sog. abendländischen Mittelalters ist diese Vereinigung und Verwachsung immer bewußter und systematischer geworden und heute liegt der Ueberreichtum und die Kräftespannung, die ihr Ergebnis war, klar vor aller Augen [385]).

So entsteht für unsere europäische Welt die starke Bedeutung der Geschichte und in ihren verwickelten Reifestadien die Aufgabe der Geschichtsphilosophie in dem oben umschriebenen Sinne. Eine Art Ansatz dazu zeigte schon die Spätantike in den Polybius nachfolgenden Polyhistoren, den Gnostikern und den christlichen Apologeten von Paulus bis Augustin. Eine volle und bewußte Fragestellung in dieser Hinsicht erzeugte aber erst das Reifestadium der modernen Welt von Voltaire und Herder bis zu Comte und Hegel und deren heutigen Fortsetzern. Diese bereits früher erwähnten Dinge empfangen erst von da aus ihr letztes und eigentlichstes Licht. Dabei ist es eine besondere Eigentümlichkeit dieses historischen Denkens, daß es nicht mit

[385]) Hierüber s. Max Weber in seinen »Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie«, 1921, und Sombart in seinem Kapitalismus[2] I 1916; auch den lehrreichen Band »Vom Altertum zur Gegenwart«, 1919, Teubner. Ueber den außerhalb Euramerikas herrschenden statischen Charakter der Wirtschaft, die Abwesenheit einer Entwicklung ihrer und die Beschränkung der ökonomischen »Entwickelung« auf die moderne europäische Welt s. Schumpeter, Theorie der wirtsch. Entw. S. 108, 113 f.

mythisch-poetischen Bildern sich begnügt wie die Historie des Morgenlandes, der Bibel und der christlichen Urzeit. Darin wirkt nicht nur der helle, klare, kritische Rationalismus, der dem Abendlande von den Griechen her auf allen Gebieten zuteil geworden ist, sondern auch eine steigend sich offenbarende innere Notwendigkeit der Sache. War man nämlich einmal auf die Kompliziertheit des ganzen Kulturbesitzes aufmerksam geworden und suchte man sich seiner auf dem Wege historischer Analyse zu bemächtigen, dann galt es bei dem Wettbewerb der verschiedenen Gehalte und ihrer mythisch-supernaturalen Begründungen den wirklich historischen Kern und Charakter zu treffen, um auf dem Boden der Wahrheit und des Vertrauens zur Wahrheit diese schweren historischen Probleme zu lösen und die tyrannischen Begründungen mythischer oder wunderbeglaubigter Werte auf ihr natürliches Maß zurückzuführen. Das tat schon die Antike. Wenn es die Moderne noch viel durchgreifender und strenger getan hat, so hat das seinen Grund darin, daß der kirchliche Mythos und die kolossale Macht der alles umspinnenden Legende aufgelöst werden mußten, mit der das Christentum sich den weiteren historischen Inhalten und den modernen Neuschöpfungen entgegenstellte. Wie in dem Wettstreit der absoluten Wahrheit und Souveränität der Kirche und des werdenden Staates erst der moderne Begriff des ausschließend souveränen Staates entstand, so entstand aus der Befreiung von dem kirchlichen Mythos erst die moderne historische Kritik in ihrer das Altertum weit überbietenden Schärfe, Methodik und Bewußtheit. Von da aus hat sich dann die Kritik auch auf das zweite große Grunddogma, das Dogma vom klassischen Altertum und die mythischen Elemente der antiken Geschichte ausgedehnt und schließlich alles in ihren Bereich gezogen, zuletzt fast zum Sport und Selbstzweck werdend [386]). Die historisch-kritische Seelenhaltung ist ähnlich wie die kritisch-naturwissenschaftliche ein Bestandteil des eigentümlichen europäischen Ethos ge-

[386]) Ueber diese Kritik und ihren schon in den Elementen der Tatsachenerhebung, des Quellenverständnisses und der Quellenbenutzung latenten philosophischen Gehalt siehe die treffenden Ausführungen bei O. Lorenz II. Er hat nur die Steigerung gegenüber der Antike durch den Kampf mit dem christlichen Mythos und der Autorität des Dogmas nicht bemerkt. Ueber die kritische Seelenhaltung und ihr Ethos s. auch v. Sybel »Gesetze des hist. Erkennens«.

worden und birgt in sich sowohl die praktischen Notwendigkeiten der Lebensorientierung als die Härte eines bestimmten Wahrheitssinnes, der zugleich ein meist unbewußtes metaphysisches Wahrheitsvertrauen ist: das Ganze wohl eine Verbindung der Wirkungen des griechischen Rationalismus und der religiösen Wahrheitsidee und ihrer dogmatischen Kämpfe.

Diese Vereinigung von Kritik, konstruierender Darstellung und geschichtsphilosophischer Synthese hat nun aber schließlich noch eine ganz besondere praktische Bedeutung entfaltet, die gar nicht ursprünglich gewollt war, sondern wie eine immer mächtiger werdende Nebenwirkung heraussprang. Die kritische Erforschung der großen Vergangenheitsperioden nämlich brachte mit ihrer Versenkung in die lebendig geschaute, nach der Seite aller ihrer Kausalitäten untersuchte historische Wirklichkeit eigentümliche Belebungen und Erneuerungen gerade dieser selbst hervor. Das Durchdringen von den Dogmen, Mythen und Lehrbuchdarstellungen zur lebendigen Realität des Gewesenen erneuerte und belebte dessen Fortwirkung. Das historische Studium des Christentums schuf eine neue Idee der Christlichkeit und wandelt und belebt diese Idee fortwährend mit jeder neuen, tiefer oder weiter greifenden historischen Versenkung. Ganz ebenso hat das historische Studium der Antike diese entakademisiert und zu den reichsten neuen Wirkungen gebracht. Ganz ähnlich ergeht es und wird es vermutlich immer mehr ergehen mit dem Mittelalter und dem ganzen Germanismus. Seine wirklich historische Erforschung befreit uns von falschen Ansprüchen und irreführenden Bildern desselben, öffnet aber zugleich die eigentlichen Brunnen unseres Wesens. Daraus ergibt sich nun ein eigentümliches Hin- und Widerspiel der Kräfte und Tendenzen. Um uns von der Historie zu befreien und souveräne Herrschaft über sie zu bekommen, stürzen wir uns in einen Ozean historischer Kritik und Rekonstruktion. Aber aus dieser Arbeit, die in Wirklichkeit die Vergangenheit von uns abrückt, beleben wir sie doch zugleich wieder und wecken ihre Geister frischer, ursprünglicher, lebendiger und wirksamer, als sie in den Verkleidungen der bisherigen historischen Konventionen gewesen waren. Die kritisch konstruktiv in die Sache eindringende Historie befreit uns von den Dogmen, mit denen wir uns die Ueberlieferungen zu einer dogmatischen und allmählich entgeistenden Macht gemacht haben. Aber diese Zerstörung ist zugleich Wiederbelebung und

Erneuerung eines tieferen, neu geschauten, von der Einstellung der Gegenwart und der Verbreiterung des Forschungsfeldes aus erfaßten Bildes der gewesenen Dinge. Daß dieses Hin- und Widerspiel nicht ohne Gefahren ist und leicht in einen lediglich passiv betrachtenden, geistreich vergleichenden und schließlich stumpfsinnig lernenden Historismus ausarten kann, ist selbstverständlich und uns aus schmerzlicher Erfahrung nur allzu bekannt. Aber es ist das unausweichliche Schicksal jeder derartig gereiften und vor allem einer so ungeheuer verschiedene Doppelwerte in sich tragenden Kultur, wie es die unserige, vor allem in den letzten Jahrhunderten, geworden ist. Sie muß die mythische und konventionelle Geschichte immer von neuem, wenn sie sich gebildet hat, zertrümmern, um die Antäusberührung mit dem mütterlichen Boden ihres Werdens zu gewinnen. Das ist dann der Lohn des Wahrheitsvertrauens und kritischen Sinnes, ein Lohn, der freilich nur in solcher Atmosphäre begehrt wird, der sie aber beständig zugleich reinigt und belebt. Daraus entstehen dann wieder historische Begriffe und Dogmen, die den neuen Bedürfnissen entsprechen, um wieder aus dem gleichen Grunde zertrümmert und ersetzt zu werden. Das geht so lange fort, als die souveräne Kraft der Umschmelzung, Vereinfachung, Vertiefung und Neubelebung des historischen Besitzes, des Hervorholens immer neuer Ursprungskräfte und des Auswerfens immer neu angesammelten Ballastes vorhanden ist. Geht diese Kraft verloren, dann verliert die Historie Sinn und Interesse. Bloß um des Wissens willen um vergangene Dinge wird sie niemand begehren. Sie wird dann zur Scholastik und mit dieser vergessen, weil man ihrer in allgemeiner Barbarei oder neuer Primitivität nicht bedarf.

Das soll keine Prophezeiung der Zukunft sein, sondern nur das Wesen der Sache erläutern. Noch fehlt uns diese Kraft so wenig wie das Interesse an immer neuer und tieferer historischer Forschung. Zwar ist sichtlich eine große Periode der europäischen Welt, die der imperialistisch-kapitalistischen, souveränen und bureaukratischen Großstaaten tief erschüttert, die mit der Bildung der souveränen weltlichen Militär- und Beamtenstaaten seit dem Spätmittelalter begonnen hat und in dem Weltkrieg, wenigstens für Europa vorerst, nach innen und außen zusammengebrochen ist. Aber noch sind wir — ganz abgesehen von dem immer mehr in das Zentrum rückenden zukunftsfrohen Ame-

rika — nicht reif zur Idylle der Menschen- und Bedürfnisverminderung, wodurch eine friedliche Altersruhe erkauft werden könnte, oder zu dem heroischen Todeskampf des ganzen Kulturkreises, der, unfähig und ungeneigt zur Selbstbescheidung, seine ehrgeizigen, macht- und besitzgierigen Glieder in einen letzten Kampf gegenseitiger Selbstvernichtung hineintreibt. Noch streben wir nach einem sozialen und politischen Neubau der Völkerwelt und im Zusammenhange damit nach einer neuen Konzentration und Vertiefung ihrer Ideenwelt. Beides aber ist nicht möglich ohne tiefe historische Selbstbesinnung, ohne Neubildung der historischen Selbstanschauung und ohne neue Verbindung der so belebten Gehalte mit dem werdenden neuen politisch-sozialen Dasein. Das fordert nunmehr erst recht Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie in dem hier angedeuteten Sinne, eben damit eine neue Berührung und Auseinandersetzung beider. Daran darf der momentane Vernunftradikalismus neuheitsbedürftiger Revolutionäre und die bequeme Erlebnismystik redseliger Selbstinteressenten oder der kindliche Wissenschaftshaß einer von unseren Schulen überfütterten Jugend nichts ändern. Derartiges gehört zu allen Revolutionen. Ebenso aber gehört zu ihnen, daß darauf die Vertiefung der historischen Selbstbesinnung und der Wiederaufbau der geistigen-gesellschaftlichen Welt auf Grund des neu geprüften Besitzes folgt. Das letztere liegt um so näher, als schon vor der Revolution die kritische Selbstbesinnung und das geschichtsphilosophische Bauen eingesetzt hat im instinktiven Gefühl tiefer uns bedrückender Lebenskrisen. Sie wird nach der Revolution verdoppelt einsetzen. So war auch die französische Revolution neben ihren materiellen, sozialen und politischen Ursachen vorbereitet von historischer Kritik und historischen Konstruktionen und nach einem kurzen Interregnum des reinen Rationalismus und Enthusiasmus gefolgt von einer ungeheuren Vertiefung des historischen Denkens. Es wird dieses Mal vermutlich nicht anders gehen.

Zweifelhaft kann man nur bezüglich des Umfanges dieser Universalgeschichte des Europäismus sein. Man hat um der von Urzeit her bestehenden Gemeinsamkeit zwischen Europa und dem vorderen Orient willen die Einbeziehung der islamischen Welt in sie gefordert, der verwandte Wurzeln im hebräischen Prophetismus und in der hellenistischen Kultur habe und lange Zeit hindurch als die Europa überlegene Kulturmacht das letz-

tere gefördert und durchwirkt habe, der auch heute noch als nächster Nachbar und relativ verwandtestes Kulturprinzip uns einen Teil unserer wesentlichsten Lebensprobleme stelle. Von einem ähnlichen Eindruck geht schon die monumentale, durch einen nur allzu gesunden Menschenverstand ausgezeichnete »Geschichte des Altertums« von Eduard Meyer aus, der die erste Strecke des Europäismus in großartigster Weise behandelt und dabei das Hellenen- und Römertum ganz in den engsten Zusammenhang mit dem vorderen Orient stellt. Gewiß muß man die Dinge hier wie dort so sehen. Aber sie so sehen, heißt nicht sie zu einer einheitlichen Lebenswelt und Entwicklung verbinden, wenn dafür nur irgend der Gedanke eines sich aus alledem ergebenden einheitlichen und gemeinsamen Kultursinnes maßgebend ist. Betrachtet man das Altertum nicht bloß für sich selbst, wofür allerdings Eduard Meyer eine allzu starke Neigung hat, sondern sieht man es in seiner engen Verbindung mit dem Europäismus, dann sind trotz aller engen Verflechtung der Antike in den ganzen mittelmeerischen und vorderasiatischen Kreis von Politik und Kultur doch die Griechen die Beginner und Grundleger und verschwindet für uns deren enger Zusammenhang mit dem Orient. Darin behält doch die Konstruktion Hegels recht, der mit den Griechen das Menschentum die ersten Augen aufschlagen läßt, wenn man freilich unter Menschentum das Europäertum versteht. Vom Orient ist dem Europäertum als selbständig wirkende Kraft nur der hebräische Prophetismus und seine Folge, das Christentum, eingepflanzt worden und das nicht ohne tiefen inneren Grund. Denn seine Persönlichkeitsidee ist eben gerade nicht dem Orient, sondern dem Hellenentum verwandt und hat sich daher aus inneren Gründen mit diesem auch vor und neben dem Christentum verbündet, während der Orient es ausgestoßen hat. Die Art, wie der Orient das letztere in sich aufnehmen konnte, zeigt vielmehr der Islam, der Judentum und Christentum arabisiert und die daraus entstehende Religion zu einem militärisch-politischen Prinzip gemacht hat. Wenn er dann auch seinerseits die hellenistische Kulturtradition damit verschmolzen hat, so handelt es sich dabei erstlich eben nur um die hellenistische Tradition und nicht wie in Europa vor allem auch um die römische mit ihrem praktisch-administrativen Geiste. Ferner ist die Verschmelzung der islamischen Religion und der griechischen Kultur nicht entfernt so innerlich und wesenhaft, wie im Abend-

lande. Der Hellenismus ist vielmehr lediglich reines Kulturprinzip geblieben, und die Humanisierung des Islam kam eher aus der persischen Mystik als aus dem Hellenentum. Vor allem handelt es sich aber doch nur um Verwandtschaft und Gemeinsamkeit der Grundlagen, aber nicht der Ziele und des Lebenszusammenhanges. Die Ziele der islamischen Welt sind niemals wie in Europa die eines autonomen, frei und grenzenlos aus sich selber schaffenden Menschentums geworden, und der Lebenszusammenhang bestand und besteht viel mehr in einem erbitterten Kampf als in einer Gemeinsamkeit der Völkerfamilie, wie sie das Abendland in strengem Unterschied von allem orientalischen und spätantiken Imperialismus herausgearbeitet hat. Der Islam hat daher eine Universalgeschichte für sich, so zahlreich und eng seine Beziehungen zum Europäismus sind, und gehört nicht in die Universalgeschichte des Europäertums. Es gibt keine gemeinsame Kultursynthese für beide Welten, außer etwa den Gedanken der gegenseitigen Toleranz und Verständigung sehr verschiedenartiger geistiger Welten, wozu aber ein sehr modernisierter und europäisierter Islam nötig wäre, wie ihn vielleicht die heutigen Aegypter wollen. Vielmehr ist umgekehrt gerade bei der relativen Gemeinsamkeit der Voraussetzungen die Auseinanderentwicklung beider Welten äußerst lehrreich für die geheimsten Triebkräfte des Europäertums [387]).

[387]) Hierzu vgl. C. H. Becker, Der Islam als Problem, Zeitschrift »Islam« I 1910 und mit Beziehung auf meine hier gegebenen Ausführungen »Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte«, Z. d. deutschen Morgenl. Ges. Bd. 76, 1922. Ich kann der höchst interessanten Studie nur zustimmen. Der Standpunkt des reinen Historikers ist aber hier etwas anders als der der Geschichtsphilosophie, wie ich ihn verstehe. Diese sieht auf die Gemeinsamkeit der Ergebnisse, jener auf die Gemeinsamkeit der Ursprünge. Für Becker steht die Gemeinsamkeit während der Kämpfe um die Aneignung der byzantinischen, ostchristlichen und hellenistischen Bestandteile und dann die Kulturüberlegenheit während des Mittelalters im Vordergrund. Er fragt dann aber selbst nach den Gründen der Trennung im Ergebnis. Er sieht sie in der verschiedenen Art der Reaktion auf das antike Erbe. »Das große unterscheidende Erlebnis des Abendlandes ist der Humanismus.« 29. Das Abendland habe die Antike nicht bloß fortgesetzt, sondern neu geboren. Damit erst wird nach B. der vom Orientalen grundsätzlich verschiedene abendländische Mensch geboren. Warum aber war das im Abendlande möglich? Der Grund liegt nach B. darin, daß das Christentum einen Bruch mit der hellenistischen Antike selber schon bedeutete. Auf diesem Wege sei die Entdeckung der vor-

Eine weitere wichtige Frage ist die Einbeziehung Rußlands in den Europäismus. Die Slaven kamen hinter der germanischen Wanderung her und kamen nur mit ihren westslavischen Vorposten in den Bann der für Europa entscheidenden lateinischen Kultur. Die Ostslaven und damit die Russen haben von Byzanz das Christentum und manche sonstige Kulturzuflüsse erhalten. Diese waren aber von dem alten echten Hellenentum bereits so entfernt, daß auf ihnen kaum eine tiefere Gemeinsamkeit mit dem Abendland beruhen kann. Auch blieben die Russen geographisch so eng mit Asien und dessen politischen Mächten verbunden, daß sie bis über den Beginn der europäischen Vollkultur hinaus eine Welt für sich darstellten. Trotzdem aber sind sie rassenhaft, durch das Christentum, schließlich durch Politik und Wirtschaft mit dem Abendland so eng verbunden, daß sie wohl als eine seiner großen Zukunftskräfte betrachtet werden müssen. Das wird freilich schwerlich in der Weise geschehen, wie die in Rußland überreichlich blühende, meist sehr leicht gezimmerte Geschichtsphilosophie des panslavistischen Messianismus es annimmt. Dieser ganze Messianismus mit all seinen großen Dichtern und mit seinen phantastischen sozialen Experimenten ist wohl nur eine Folge des inneren Widerspruchs zwischen der gewaltsamen Europäisierung durch den Zarismus und den eigentlichen, erst sich regenden, geistigen Sonderkräften des russischen Slaventums. Hier ist noch so gut wie alles im Fluß, aber das zeigt auch, wie wenig naheliegend der Gedanke eines Endes des Abendlandes ist [388]).

hellenistischen, echten Antike möglich geworden, sobald das Christentum selbst zurücktrat. Das heißt aber doch, daß die Dinge von Anfang an anders lagen als im Islam. »Das sich selbst entdeckende Europa ging in die Tiefe des Ich. Erst unbewußt, dann rationalisiert. Ehe das cogito ergo sum zum formulierten Gedanken wurde, war es erlebt« 31. Das war aber schon bei Augustin so.

[388]) Ueber dieses von unserer Literatur wohl übermäßig mystifizierte Problem vgl. außer dem bekannten Buche von Masaryk, Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, 1913, die jetzt deutsch erschienenen »Drei Essays« von Kirejewski, München 1921, die sich von 1832—1855 erstrecken. Auch die Memoiren von Alexander Herzen sind überaus lehrreich; ein allgemeiner Ueberblick bei O. Hötzsch, Rußland 1917 und als praktisches Beispiel K. Nötzel »Vom Umgang mit Russen«, 1921. Besonders lehrreich ist das schon erwähnte Buch von Solowjeff, Rußland und Europa 1917. Seine geschichtsphilosophische Gesamtanschauung und sein Dringen auf Universalgeschichte deckt sich in Motiv und Ergebnis vielfach mit dem

Eine letzte Frage ist die, wie weit man um der beherrschenden Stellung Amerikas willen überhaupt von Europäismus sprechen darf. Indische Schriftsteller, die sich mit den hier erörterten Gegenständen beschäftigen, sprechen überhaupt nicht von Europa, sondern von Euramerika. Es ist eine seltsame, aber vielsagende Wortbildung. In der Tat steht es außer Zweifel, daß Amerika immer stärker in den Vordergrund der Weltkultur und seit dem den europäischen Kontinent zerfleischenden und lähmenden Weltkrieg geradezu in den Mittelpunkt getreten ist. Aber das ist im Grunde für unser Problem doch nur eine geographische Verschiebung, ein Fall des Emporwachsens der Kolonien über das Mutterland, wie er nicht selten ist. Immerhin ist es Kolonie und geistig ganz und gar mit allen Kräften des Europäismus getränkt, und zieht immer stärker die geistigen Mittel des alten Europa in seinen Bereich. Wie seine Museen sich heute mit den Meisterstücken der europäischen und soweit möglich auch der antiken Kunst füllen, wie seine Wissenschaft die europäische Wissenschaft allmählich in sich einsaugt, so wird es in immer steigendem Maße auch die innere Logik der europäischen Geistesentwicklung übernehmen und vieles noch sozial, politisch und wirtschaftlich erleben, was wir erlebt haben. Es steht noch am Anfang, aber sein eigener Anfang, das Ideal einer den europäischen Konflikten und den Lastern des Absolutismus entrückten demokratischen Moralidylle und ökonomisch-religiösen Musterwelt ist längst dahin. Sein kolonialer Provinzialismus ist zu Ende, wenn er auch oft genug noch nachspukt. Es schreitet in eine gewaltige unerrechenbare Zukunft hinein und holt sich dafür alle Kräfte des Europäismus heran. Auch hier ist eine der offenen Stellen der Zukunft, die uns daran mahnt, den Gedanken der gegenwärtigen Kultursynthese nicht zu eng und nicht zu zentraleuropäisch aufzufassen und ihn für die wachsenden Völker unseres Kulturkreises von vornherein als verschiedenartig zu betrachten, auf der anderen Seite uns aber auch nicht allzu scharf und hochmütig gegen den Amerika-

---

hier Vorgetragenen. Er kämpft gegen eine Art russischen Spengler, Danilewskys »Rußland und Europa«, und dringt gegen naturalistische Organologie auf ethisch-religiös begründete Universalgeschichte. Deren Entwicklungstrieb scheint ihm vor allem die Vereinigung des griechisch-orthodoxen und des lateinisch-katholischen Bekenntnisses zu verlangen. Erst dann gebe es einen Europäismus.

nismus zu versteifen, in dem wir in Wahrheit schon mitten drin sind und den wir bei der Ueberlegung unserer eigenen Zukunft nicht vergessen dürfen [389]).

3. Das Problem einer objektiven Periodisierung.

Es handelt sich also mit all den hier gemachten Vorbehaltungen und Ergänzungen um eine universale Entwicklungsgeschichte des Europäismus. Sie ist in dem hier vorschwebenden Ausmaß nie unternommen worden. Dagegen fehlt es nicht an mancherlei Ausführungen des Hauptproblems, des Zusammenhangs von Antike und europäischem Abendland. Andererseits sind einzelne Teile in echtem universalgeschichtlichem Geiste behandelt worden und gibt es zahlreiche Essays reflektierender Art über das Problem. Aber für unsere Zwecke bedürfen wir, wie oben bereits gesagt, gar nicht der durchgeführten Entwicklungsgeschichte, sondern nur der für die Gliederung und Konstruktion notwendigen objektiven Periodisierung. Daß eine solche möglich ist und daß an dieser Möglichkeit die mit jeder großen neuen Lage notwendig werdende Aufgabe einer neuen Periodisierung nichts ändert, ist ebenfalls auseinandergesetzt. So ist über die Hauptperioden ja auch tatsächlich bereits eine ziemlich allgemeine Uebereinstimmung vorhanden, und es handelt sich für die feinere historische Erfassung mehr um den Sinngehalt jeder einzelnen Periode und um die tieferen Gründe ihres Auseinandertretens und Aufeinanderfolgens. Wir wollen uns daher auch hier, getreu der bisher stets befolgten Methode, einen Ueberblick über die bisher schon herausgearbeiteten Periodisierungen verschaffen. Es ist dabei viel darüber verhandelt worden, ob man von dem Zuständlichen oder den Ereignissen hierbei ausgehen soll. Aber diese ganze Unterscheidung ist eine oberflächliche. Die Zuständlichkeiten, die angeblich von der Kulturgeschichte bevorzugt werden sollen, sind in Wahrheit Folge von Ereignissen und Grund von Ereignissen und die Ereignisse ihrerseits erklären sich nur aus den unter der scheinbaren Beharrung stets im Fluß befindlichen Zuständlichkeiten.

---

[389]) S. Plenge, Die Zukunft in Amerika, 1912, die Auseinandersetzung mit einem sehr interessanten Buche von G. H. Wells; außerdem Luckwaldt, Gesch. d. Ver. Staaten, 1920 und K. Hassert, Ver. Staaten, 1922.

Eines setzt das andere voraus und bedingt das andere. Es ist, wie bei dem ebenso falsch gestellten Problem der Unterscheidung von Massen und Persönlichkeiten, einer der vielen in der Wissenschaft vorkommenden Zirkel. Richtig ist daran nur, daß im allgemeinen das Durchschnittsergebnis der Ereignisse ein beharrender Gleichgewichtszustand ist, während der Durchbruch der in dessen Schoß reifenden neuen Möglichkeiten die Sonderart der führenden und das Neue herausgestaltenden Persönlichkeiten verlangt, an deren Wirkungen sich wieder neue Beharrungszustände und sozusagen unterirdisches Auswirken der Tendenzen anschließen. Dabei sind solche Durchbrüche zum Neuen nicht allzu häufig und pflegen auch nur dann die Persönlichkeiten sich zahlreich einzustellen [390]). Zutreffender gestellt ist die Frage, ob man bei den Periodisierungen die großen soziologischen, dauernden Lebensformen zugrunde legen soll, die wohl selbst geistig bedingt sein mögen, die aber, so lange sie dauern, ihrerseits das geistige Leben formen und bestimmen, Wirkungsmöglichkeiten und Wirkungsrichtungen entscheiden, oder ob man von den letzten und tiefsten geistigen Einstellungen der Perioden ausgehen soll, die auch schon der soziologischen Gestaltung wenigstens mit zugrunde liegen und die treibenden Einheitskräfte darstellen. Danach unterscheiden sich in der Tat die vorliegenden Periodisierungen, und es wird am Schlusse nötig sein, vor allem zu dieser Frage Stellung zu nehmen.

Der großartigste Vertreter der zweitgenannten Richtung ist Hegel, der unter allen Umständen nicht bloß Philosoph, sondern zugleich ein mit historischer Realität tief gesättigter Forscher war, aber freilich einen sehr viel älteren Stand der Historie voraussetzt. Zwar faßt er das Problem zunächst noch in dem älteren menschheit-

---

[390]) Hierüber s. Schumpeter, Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung und Vierkandt, Stetigkeit im Kulturwandel. Nach den Persönlichkeiten selbst kann dabei nicht periodisiert werden, höchstens nach überwiegend statischen und überwiegend persönlich-dynamischen Perioden, wie das Schumpeter selbst tut. In beiden Fällen liegen aber gewisse geistige Grundhaltungen an der Wurzel, von Sch. für die Wirtschaft als hedonistisch-statische und energisch-dynamische unterschieden. Das aber ist zu abstrakt äußerlich und außerdem nur auf die Sozialökonomie zugeschnitten, wobei Schumpeter die statische Wirtschaft zweifellos viel zu starr und fiktiv behandelt. Seine Versuche, das Schema auf andere Kulturzweige zu übertragen, sind noch ganz schematisch und unhistorisch.

lichen Sinne der Universalgeschichte, aber doch nur um an den alten, vorderen Orient sofort die griechisch-römische und die christlich-germanische Geschichte als die eigentliche Hauptsache anzuschließen. Die geographisch-anthropologischen Rücksichten sind dabei nicht vergessen, aber dem Ideellen eingeordnet; noch weniger ist es die politische, vielmehr ist jede Ideenperiode mit einem eigentümlichen Staatscharakter verbunden, so daß die Reihenfolge der Staatscharaktere das eigentliche Gerippe bildet. Dabei begegnet Hegel eine charakteristische Schwankung in der Hauptperiodisierung und behauptet er eine typische Unterperiodisierung jeder einzelnen Staatsperiode, die er in Wahrheit nicht durchführen kann. Jene Schwankung insbesondere ist nicht ohne Interesse. An der Hauptstelle teilt er die Weltgeschichte in das orientalische Reich, wo das substantielle Denken naiv vorherrscht und das individuelle dagegen zerstäubt; dann das griechische, wo das Individuelle hervortritt, aber nur erst im Schönen eine für das Denken nicht vermittelte Einheit des Allgemeinen und Individuellen erreicht, im übrigen aber die politische Bildkraft gering ist; dann das römische, wo das Allgemeine sich im Recht mit dem Individuellen zu einer vollen, aber doch erst weltlichen, nicht in die letzte Tiefe reichenden Synthese verbindet; schließlich das germanische, das mit der im Christentum begründeten, nunmehr auch geistig-religiöseu Synthese beginnt, aber diese nur erst an sich vollbrachte Versöhnung dann durch sehr verwickelte Prozesse zu einer inneren Aneignung bringt und diese Aneignung zuletzt in den modernen Vernunftstaat und seine philosophische Kultur überführt. Die vier Stufen werden außerdem noch mit der alten Folge vom Kind bis zum reifen Greisenalter verbunden. Aber an anderen Stellen geht diese relativ realistisch-soziologische Vierteilung zu der erst eigentlich seiner deduktiven Methode voll entsprechenden Dreiteilung in den an sich seienden, für sich seienden und an und für sich seienden Geist über, womit Griechentum und Römertum dann doch in eins verschmolzen sind und die Abfolge erst durch die Zurückführung auf das dialektisch-logisch-metaphysische System ihre eigentliche objektive Notwendigkeit empfängt. Erst damit ist die Geschichte ganz objektiv systematisiert, aber gerade das ist auch bei allem sonstigen Tiefsinn der Dialektik das Unhaltbare seines Gedankens. Von ihm bleibt in Wahrheit nur die Gliederung nach Staatstypen, die zugleich Verkörperungen

von gerade diesem Staat entsprechenden Geistestypen sind. Das hat denn auch die Kritik sehr rasch gesehen und von dem System im Grunde nur die Gliederung nach staatlich-geistigen Haupttypen übrig gelassen. Insbesondere der glänzende Heinrich Leo hat schon diese Kritik und die realistische Betonung der politisch-soziologischen Elemente durchgeführt, die sich als wichtiger erwiesen hat als die dogmatisch-religiösen Einreden Leos.

Hegels Periodisierung ist im Grunde eine rein ideologische. Denn sein Staat ist die rechtliche Selbstkonstruktion eines Gemeingeistes oder Seelentums, das seinerseits letztlich durch die religiös-metaphysische Bewußtseinsstellung bestimmt ist; diese erschafft sich im Gang der Schicksale Völker und Nationen und ist eben deshalb von rein biologischen und naturhaften Verhältnissen relativ unabhängig, ja unterwirft sich diese als plastische Kraft geradezu. Die großen Männer als Geschäftsführer des Weltgeistes bilden die Ausgangspunkte und die Landschaft das formende Gefäß dieser als Staaten sich darstellenden Kulturen.

Neben und seit Hegel sind viele ähnliche rein ideologisch begründete Periodisierungen versucht worden. Die Theologen haben gerne die kirchengeschichtlichen Perioden auf die Universalgeschichte übertragen und dann die Wendungen des religiösen Bewußtseins als Angelpunkte behandelt, was bei Protestanten und Katholiken naturgemäß sehr verschiedene Folgen gehabt hat [391]). Das Richtige ist daran nur, daß jede große Kulturperiode in der Tat ein eigentümliches metaphysisches Bewußtsein bewußt oder unterbewußt, gern oder ungern zu ihrer letzten Tiefe hat. Aber dieser Untergrund wird gerade durch die faßbare und darstellbare Religion, die als lebendiges Interesse stets nur wenige erfüllt und nur in bestimmten Ausnahmen zu allgemeinen Bewegungen anschwillt, nur mittelbar und unter Mitwirkung zahlreicher anderer Kräfte bestimmt, während die großen religiösen Standpunkte ihrerseits durch allgemeine kulturhistorische Verhältnisse mitbestimmt sind und deren Ergebnisse sofort, je nach Ort und Zusammenhang den profanen Gesamtlagen assimiliert werden. Das Religiös-Metaphysi-

[391]) S. Heussi a. a. O. und Emil Göller, Die Periodisierung der Kirchengeschichte und die epochale Stellung des MA, 1919; auch an die großen Konzeptionen Harnacks und Döllingers ist zu erinnern. Zur Kritik der Ueberwertung des Religiösen in dieser Hinsicht s. meine Soziallehren und C. H. Beckers Islam.

sche führt in die letzten Dauerrichtungen der Perioden hinein, aber als Mittel einer objektiven Periodisierung läßt es sich bei seiner Unfaßbarkeit und bei seiner Nichtidentität mit den Strömungen der offiziellen organisierten Religion nicht verwenden. Noch weniger ist das der Fall bei den Uebertragungen der Perioden der Kunstgeschichte auf die Universalgeschichte, wie sie heute unter dem Einfluß allwissender Kunsthistoriker sehr beliebt ist. Man spricht von klassischer, romanischer, gotischer, Renaissance-, Barock- und Rokoko-Kultur und meint damit womöglich Perioden, die jede Kultur durchlaufen müsse. Das Gran des Richtigen ist hier noch geringer, insoferne die Kunst bei ihrem nicht-intellektuellen und anschaulichen Charakter allerdings den Geist einer Epoche unter Umständen besonders anschaulich darstellt und insbesondere im glücklichen Fall durch künstlerische Formung des Ethos dem Gehalt der Epoche eine sehr starke Wirkung und Verleiblichung gibt wie bei Homer, Shakespeare, Dante und Goethe. Aber ihre Blüte ist von vielen Umständen abhängig und ihre Genies sind Gaben des Schicksals, die sich nicht überall einstellen, wo es etwas auszudrücken gibt. Auch gehorcht sie als ein der Religion gegenüber noch weit weniger allgemein wirksames Prinzip eigenen Entwicklungsgesetzen [392]). So ist also in all diesen Fällen von einer objektiven Periodisierung nicht zu reden, und das um so weniger als in ihnen überdies dogmatische eigene Ueberzeugungen der Subjektivität einen sehr weiten Spielraum eröffnen. Das gilt auch von dem seit Hegel interessantesten und originellsten Versuch ideologischer Periodisierung, demjenigen Spenglers. Zwar läßt seine Morphologie aus dem biologischen Strom der animalisch unbewußten Historie nur acht große bewußte, lediglich nebeneinanderstehende und nach gleichem Gesetz aufblühende und abwelkende Kulturen entstehen, die jedesmal ein eigentümliches, von der Landschaft her bestimmtes Seelentum darstellen und im Grunde doch am liebsten von der Kunst her charakterisiert werden. Aber die Wirklichkeit zwingt ihn doch gelegentlich ebenso, wie es hier geschieht, Antike und Abendland zusammenzufassen und damit den Europäismus

[392]) S. hierüber vor allem die Versuche von R. Hamann a. a. O., der übrigens dem Unterschied der universalgeschichtlichen Perioden und der Stilperioden Rechnung trägt; über das Verhältnis von Kunstbegriff, Kulturbegriff und Periodisierung s. W. Weisbach, Renaissance als Stilbegriff, HZ 120, 1919.

zu periodisieren. Dann folgen sich apollinische, arabisch-magische d. h. christlich-semitisch-neuplatonisch-kirchliche, faustische oder gotische und Barockkultur, um zuletzt aus der Kultur sich in die bloße Zivilisation des Intellekts, der Technik, der Großstädte, der Demokratie und des Kosmopolitismus zu verwandeln, womit der Untergang und das Zurücksinken in ein Fellachendasein eingeleitet wird. Der Schwerpunkt liegt bei dieser Konstruktion auf der feindseligen Charakteristik der gegenwärtigen Zivilisation, die mit einem der George-Schule verwandten Ekel betrachtet und durch die Ausschaltung des Christentums als arabisch-magischen Fremdkörpers, durch die Geringschätzung des Intellekts und der Wissenschaft und durch die Verachtung alles dessen, was irgendwie naturrechtlich-ethisch human ist, also wesentlicher Tendenzen der modernen Welt, vollends gewaltsam entseelt ist. Das zeigt schon den sehr dogmatischen Ausgangspunkt, der zu den Willkürlichkeiten der besonderen Charakterisierungen hinzukommt und hier trotz vieler sehr zahlreicher und bedeutender Aperçus jeden Gedanken an eine objektive Periodisierung ausschließt. Irgend etwas Aehnliches, wie es bei Hegel die Dialektik als logisches Rückgrat einer begrifflich notwendigen Folge mit sich bringt, fehlt bei der zu Pragmatismus, Biologismus und Skepsis erweichten Philosophie Spenglers vollends. Man befindet sich bei ihm rein auf dem Boden romantischer Genialität, wie bei so vielen Modernen seit Nietzsche. Eine wirkliche Periodisierung muß sich schon an die sicherer erfaßbaren politischen und sozialen Dauerformen halten, wie das denn auch die eigentlichen Historiker zumeist tun.

Immerhin folgt doch auch ein Meister wie Ranke dem politischen Periodisierungsgedanken nur unter starker Heranziehung ideologischer Gehalte, wobei er für die Filiation der so sich verkörpernden Ideen oder Tendenzen doch auch nicht selten auf die Dialektik oder auf die »Natur der Sache« zurückgreift [393]). Damit ergibt sich ihm eine zunächst aus dem tatsächlichen politischen Bestand geschöpfte Periodisierung, die aber doch die Abwandlung eines einheitlichen Prinzips bedeutet. Das derart abgewandelte Prinzip ist die vom römischen Reiche geschaffene politisch-kulturelle Welt, die dann zum Abendland oder

[393]) Ueber die Annäherungen an die Dialektik siehe O. Lorenz II, S. 352 und 67, 73; die »Natur der (logischen) Sache« siehe z. B. Epochen der neueren Geschichtsschreibung, 1917, S. 76.

der romanisch-germanischen Welt wird. Orient und Griechentum bilden nur eine Vorhalle, in welcher der jüdische Monotheismus das weltgeschichtlich wichtigste, später durch das Christentum und seine Verbindung mit dem Römertum die Einheit des Abendlandes vor allem bewirkende Element ist. So setzt die Periodisierung mit dem römischen Weltreich des ersten bis vierten Jahrhunderts ein und schildert hier Monarchie, Verfassung, Verwaltung und Recht, daneben Literatur und Philosophie, vor allem die Verbindung des Weltreiches mit der Weltreligion. Die zweite Periode ist die der germanischen und arabischen Eroberungen, der Verselbständigung des Abendlandes und der Verwandelung desselben in die römisch-germanische Völkerfamilie. Die dritte Periode ist die der Wiederaufnahme des römischen Reichsgedankens durch das karolingische und das deutsche Kaisertum vom 9. bis 11. Jahrhundert, welche Periode mit der Schwächung des Kaisertums durch Ablösung anderer Staaten und durch Verselbständigung der hohen Aristokratie und der Kirche endet. Daraus folgt die vierte Periode, die Herrschaft der Hierarchie vom 11. bis 13. Jahrhundert, eine nur durch die Verhältnisse ermöglichte, in Diplomatie und Krieg, nicht in ideeller Folgerichtigkeit begründete Herrschaft des geistlichen Prinzips, die Umformung der römischen Reichsidee in die Papstidee. Die fünfte Periode ist die der Lösung dieser engen Beziehung zwischen den Staaten und der übernormal entwickelten Kirche, die Zeit der Bildung der Nationalitäten, der ständischen Verfassungen, der exzessiven Autonomie einzelner Stände, die Städtekultur. Die sechste Periode ist die der Reformation und Religionskriege, in der aus der allgemeinen Dezentralisation sich allmählich das System der großen europäischen Mächte und des sie beherrschenden habsburgisch-französischen Gegensatzes herausbildet, in der aber zugleich durch die Reformation das Uebergewicht der Kirche gebrochen und das religiöse Element sehr stark dem nationalen eingefügt wird; gleichzeitig erfolgt die Ausweitung des Abendlandes durch Weltentdeckung und Kolonisation und in den Türkenkriegen die Aufrollung der orientalischen Frage; im übrigen bedeutet geistig diese Periode den Rückfall in Theologie und Mittelalter. Das siebente ist dann das Zeitalter der großen Mächte, wo infolge der Religionskriege England, Holland und Schweden aufkommen und Rußland sich einem nicht mehr übermächtigen katholischen Abendlande nähert. An die Stelle der römischen

Reichsidee und der Kirchenidee tritt jetzt die der europäischen Völkerfamilie und des europäischen Gleichgewichts, an die der Theologie und des Humanismus eine selbständige europäische Weltliteratur von neuem Geist und neuen Interessen, unter welchen die naturwissenschaftlichen, kommerziellen und technischen ihre große Rolle zu spielen beginnen. Es ist die Periode der Rankes Genialität und Sympathie vor allem zugewendet war, wie ja auch seine klassische Abhandlung über die »Großen Mächte« zeigt. Die achte Periode ist dann das Zeitalter der Revolutionen, wo von Amerika her durch abstrakte Uebertragung des zur Demokratie vereinseitigten englischen Prinzips alle Voraussetzungen der bisherigen, stark geistlich und ständisch-monarchisch imprägnierten romano-germanischen Verfassungen umgeworfen wurden und das Problem des Abendlandes dadurch neu gestellt wurde. Die letzte Periode ist die des Konstitutionalismus, in welchem das Abendland dieses neue Problem löst, die ungeheure Erregung in eine starke nationale Entwicklung und Expansion überführt und damit eine erstaunliche ökonomische und technische Blüte verbindet. Das sind die Hauptperioden. Innerhalb dieser periodisiert Ranke gern nach Jahrhunderten, vielleicht aus dem von O. Lorenz vermuteten Grunde, weil ein Jahrhundert drei Menschenalter und damit die Kontinuität der persönlichen Berührung vom Großvater bis zum Enkel bedeutet. Innerhalb des Jahrhunderts periodisiert er gerne nach Generationen und liebt es gelegentlich den Umschlag von einer Generation zur anderen bei aller Kontinuität zu betonen. Das wäre dann in der Tat eine Umformung der Dialektik ins Psycho-Physische, eine Art Naturalisierung der Dialektik, ein sehr objektives Periodisierungsprinzip; doch würde es nur die feinere Unterabteilung, nicht die große Hauptteilung betreffen [394]). Es ist also im wesent-

[394]) Die Schaffung großer Hauptperioden durch Zusammenfassung von drei, sechs oder neun Jahrhunderten, womit O. Lorenz dieses System auch für die Hauptteilungen verwertbar machen will, hat bei Ranke keinen Boden und wird bei Lorenz selbst zur reinen Kabbala. Das Generationenprinzip wird auch von Harnack vertreten, Aus Wissenschaft und Leben I, S. 96. — Der Rankeschen Periodisierung verwandt ist F. L. Crome, Das Abendland als weltgeschichtliche Einheit, 1922, ein übrigens mehr politisch-praktisches Buch von deutsch-nationaler Tendenz: 1. Grundlegung Europas im römischen Reich; 2. Entstehung der römisch-germanischen Kulturwelt; 3. das abendländische Universalreich; 4. Die Bildung der europäischen Nationen; 5. Aufstieg Europas zum hegemonischen Erdteil. Der Rest ist verworren.

lichen eine Periodisierung auf Grund der Wandlungen einer Idee, aber deren Wandlungen selbst hängen vorzüglich von politischen Ereignissen ab und werden in ihrer dauernden politischen Form vor allem festgehalten. Literarische, künstlerische und philosophische Tendenzen treten nur selten und vorübergehend als beherrschende Tendenzen hervor. Ueberhaupt finden sich über den uns in unserem Zusammenhang am meisten interessierenden Punkt, den Zusammenhang der politisch-soziologischen Grundform mit den geistig-kulturellen Elementen nur schwankende Aeußerungen [395]). Ueber die Gründe der Auf- und Auseinanderfolge der politischen Grundtypen selber äußert er sich wenig. Teils liegen sie in stark eingreifenden Zufällen wie Mongolen- oder Türken- oder Barbarenstürmen oder in Entdeckungen, Goldzufuhren, Bodenerweiterungen, teils liegen sie in inneren psychologisch-logischen Entwicklungen, Umschlägen, Spaltungen und Synthesen, die an die Dialektik erinnern. Es tritt also hier der objektive Charakter der Periodisierung doch recht stark zutage, zugleich aber auch das fortlaufende Kontinuum, das in diesen Perioden gegliedert wird und als geistiger Grundgehalt recht oft über die politischen Formen überschießt.

Eine ähnliche Zusammenfassung ideologischer und soziologischer Periodisierung bietet die glänzende und heute noch lesenswerte Histoire générale de la civilisation en Europe von Guizot aus dem Jahre 1828 dar. Es ist nur an Stelle des politisch-diplomatisch-militärischen Staatsbegriffes ein mehr gesellschaftlich gesehener getreten, dieser aber ebenso wie bei Ranke zum Gefäß der Ideen gemacht: die Ideen selbst sind als Zivilisation bezeichnet, als innere Lebenseinheit der sozialen Ordnungen mit individuell persönlichen Geistesgehalten, wie es dem damaligen Liberalismus entsprach. An eine Scheidung des Zivilisatorischen

[395]) Das wesentlich politische Wesen der »Tendenzen« siehe Epochen S. 124 und 141. Daneben die unbegrenzt fortschreitende und logisch vermittelte Entwicklung der Zivilisation S. 20 und 17 f.; der völlig individuelle Charakter der Kultur, die nicht fortschreitet, sondern ihre jedesmal individuellen Höhepunkte hat und mit der Unbegreiflichkeit der geistigen Durchbrüche zusammenhängt, S. 17. Stets sind die drei Elemente beisammen, aber keine Periode zeigt eine gleichmäßige Entwicklung derselben; bald einmal mehr das Eine oder das Andere. Der Historiker aber kann sich in diesem Auf und Nieder wesentlich nur an das politische Element halten, S. 16. Uebrigens hat Ranke diese Terminologie Politik, Zivilisation, Kultur nur sehr schwankend durchgeführt.

und Kulturellen und die Hervorhebung der Individualität und der besonderen Geistigkeit der letzteren ist wenig gedacht. Aber der geistige Aufbau Europas selbst ist mit großartiger Plastik gesehen. Die Grundlage bildet wie bei Ranke das römische Reich und die ihm korrelate christliche Kirche. Darauf folgt die erste große Periode des Abendlandes, die primitive oder chaotisch-barbarische, die sich aus den Elementen des germanischen Königtums, der Feudalität, der Hierarchie und schließlich der Städte mit sukzessivem Hervortreten und Ueberwiegen dieser Mächte zusammensetzt und mit den von dem einzigen Einheitsprinzip, der Kirche, geleiteten Kreuzzügen endet. Mit ihr ist den vom Altertum überkommenen Institutionen der moderne und europäische Geist der persönlichen Freiheit und Subjektivität eingeflößt. Die zweite Periode ist das Spätmittelalter, in welchem sich aus diesem primitiven Zustande nationale und politisch zentralisierte Volks- und Kultureinheiten zu bilden beginnen und die Grundlagen der modernen Staatsidee, der Zusammengehörigkeit von Volk und Regierung, gelegt werden. Die treibende Kraft hierbei ist das Königtum, das auf den modernen souveränen Staat hinausstrebt, aber sich doch nur durch den psychologischen Zwang der Rechtsidee wirklich durchsetzt, ein Ergebnis, das überall — außer in Deutschland und Italien — die Grundlage mächtiger Fortschritte bildet. Im Zusammenhange damit tauchen die kirchlichen Reformversuche auf, findet die weit überlegene geistige Kultur der Antike die Möglichkeit, wieder in die weltlichen Bezüge des Lebens einzudringen, und entwickelt sich in Technik und Wirtschaft, Welthandel und Kolonisation das zivilisatorische Element zu einer bisher im Abendland unbekannten Macht. Die dritte Periode setzt mit dem sechzehnten Jahrhundert ein, zersprengt in der Kirchenrevolution das kirchliche Einheitsprinzip und ersetzt es endgültig durch die Idee der europäischen Staatenwelt oder des Gleichgewichtes, womit erst der volle gegenseitige Zusammenhang und die lebendige Kultureinheit des Abendlandes eintritt, die bis heute dauert unter beständiger Erweiterung ihres Schauplatzes. Einen wichtigen Einschnitt in dieser Periode bildet die englische Revolution, die noch in die wesentlich konfessionell und religiös bestimmte Strecke der abendländischen Neuzeit gehört, die aber endgültig und mustergültig die befreite persönliche Selbständigkeit mit der konstitutionellen Rückgängigmachung des Absolutismus ver-

bindet, damit das Problem der modernen Welt eröffnend, nämlich die aus Barbarei und Chaos durch die feudale Aristokratie, die Städtebildung, und dann durch den Absolutismus herausgebildeten Staats- und Gesellschaftseinheit wieder dem germanisch-nordischen Sinn für persönliche Freiheit zu öffnen. Mit dem letzteren ist dann die ganze Fülle und Lebendigkeit der modernen europäischen Weltkultur verbunden, ein Geist, der dem räumlich und politisch viel enger gebundenen und die Tiefen der Subjektivität nicht kennenden Wesen der antiken Polis vielfachst entgegengesetzt ist, aber doch aus der von dieser geschaffenen Kultur sich wesentlich ernährt [396]).

Bei solcher ideologischer Periodisierung ist unter den Händen der Historiker im Gegensatz zu den reinen Philosophen sehr stark das realistische Element des Staates hervorgetreten, wenn auch dieser dabei immer noch wesentlich als Kultur- und Zivilisationskörper erscheint. Darin ist es begründet, daß hier die Periodisierung doch sehr stark mit dem Gedanken einer inneren Filiation der Ideen zusammenhängt und damit zum Ausdruck einer logischen Gliederung wird. Aber einmal ergibt bei der starken Abhängigkeit der staatlichen Dinge von äußeren und zufälligen Vorgängen diese Aneinanderreihung von Staatsideen oder Staatsgeistern keine wirkliche und durchgängige Filiation der Ideen, auf die eine innerlich notwendige Periodisierung begründet werden könnte: sie wird schließlich zu einer Mischung von psychologisch-logischen Kontinuitäten mit tausendfachen Zufällen. Vor allem aber ist der Satz von der wesentlich ideellen Bedingtheit und Erfülltheit des Staates nicht zu halten. Oekonomische, soziale, wie machtpolitische und populationistische Bedingungen treten sehr stark in seinem Wesen hervor, und, soferne psychologische und geistige Grunddispositionen auch diese Bedingungen

---

[396]) Guizot, Hist. gén. de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française, 1828. Gooch S. 189 nennt sie »die heute noch eindrucksvollste Uebersicht über die Entwicklung der europäischen Zivilisation«. Charakteristisch der Satz S. 349 (Ausgabe von 1840): Quand les évènements sont une fois consommés, quand ils sont devenus de l'histoire, ce que l'homme cherche surtout, ce sont les faits généraux, l'enchaînement des causes et des effets. C'est là, pour ainsi dire, la portion immortelle de l'histoire, cette à laquelle toutes les générations ont besoin d'assister pour comprendre le passé, et pour se comprendre elles-mêmes. Dann folgt aber sofort die Forderung der genauen Detailforschung.

ihrerseits mitbedingen, ist dieses Verhältnis jedesmal ein ganz besonderes, schwer faßbares und jedenfalls aus einer allgemeinen Kontinuität des geistigen Wirkens nicht erleuchtbares. So erscheint — zum mindesten für die kompakte und abgrenzende Auffassung der großen zusammenhängenden Strecken — der Staat mehr als ein Gebilde sehr realer Kräfte und materieller Bedürfnisse, deren Befriedigung erst die Unterlage für eine relativ selbständige und kurze Zeiträume erfüllende starke Bewußtwerdung und Selbstgestaltung des Geistes herstellt [397]). So tritt an Stelle der ideologischen die soziologische Periodisierung, bei der von Hause aus die Filiation an sehr viel schwächeren Fäden hängt und die daher mehr eine Aneinanderreihung materieller und institutioneller Zuständlichkeiten ist. Das erlaubt dann die Perioden mehr selbständig für sich selbst zu nehmen und die Gliederung mehr auf den faktischen Eindruck soziologischer Besonderheit zu begründen. Die Vermittelungen und Uebergänge aufzusuchen bleibt dann mehr der konkreten Forschung und Darstellung selbst überlassen. Ihre Aufeinanderfolge läßt sich dann mehr nur aus Gesetzen des Aufstieges zu komplizierteren Lebensverfassungen erhellen, die ihrerseits aus der Vergleichung der verschiedenen Kulturverläufe nur sehr allgemein und unverbindlich entnommen werden können. Die geistigen und psychologischen Unterlagen dieser Zuständlichkeiten, das jeweils spezifische Kunstwollen, die Wirtschaftsgesinnung, die politische Uranlage lassen sich dabei nur unsicher erraten und gestatten jedenfalls keine Herstellung einer rein logisch gedachten Entwicklungskette. Die in den reiferen Stadien sich loslösenden und verselbständigenden Kulturinhalte bleiben an die individuelle Besonderheit dieser Zuständlichkeiten immer jeweils irgendwie gebunden, streben aber nach Verselbständigungen im reinen Aether des Gedankens und schaffen sich hier vermöge ihrer inneren und selbständigen Struktur über die verschiedensten Zeitalter und im Falle von Rezeptionen über verschiedene Kulturkreise hinüber eine eigentümliche und selbständige Vorstellung ihres Zusammenhanges und ihrer Filiation, die sich gerne an Stelle des wirklichen, viel erdenschwereren Entwicklungszusammenhanges setzt und daher den Historiker oft zu täuschen liebt.

---

[397]) Eine Art Uebergang und Zwischenbildung ist das Werk Kjelléns »Der Staat als Lebensform« 1917 und »Die Großmächte der Gegenwart« 1915.

Die Konstruktionen kunstgeschichtlicher, religionsgeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Art unterliegen nicht selten solchen Täuschungen. Diese aber gilt es vor allem zunächst zurückzustellen [398].

Es ist die Eigentümlichkeit der von Saint Simon ausgehenden Soziologie Comtes und Spencers, den Staat oder, was für sie eigentlich an dessen Stelle tritt, die Gesellschaft auch ihrerseits als korrelativ alle Erscheinungen hervorbringende Lebenseinheit zu betrachten, aber diese Einheit selber von der Naturseite des Menschen und seiner Bedürfnisse, geistig nur von der oberflächlichsten Seite des Intellekts und des Sympathie und Glück bedürfenden Affektes zu nehmen. Damit sind wir in der Tat bei einem objektiv feststellbaren Prinzip angelangt. Ihr Versuch, die so gedachten Sozialkörper in eine periodisierte Entwicklungsreihe, das bekannte Drei-Stadien-Gesetz zu bringen, ist freilich ein Versuch alten Stils, die Menschheitsentwicklung unter Ueberspringung aller besonderen Kulturkreise zu periodisieren und für die hier gestellte Aufgabe zwar nicht ohne Anregung, aber in der Hauptsache bedeutungslos. Am ehesten läßt sich noch Spencers Gedanke einer von primitiven Hordenzuständen aus durch Differenzierung und Integrierung aufsteigenden Reihe wenigstens auf die einzelnen Kulturkreise anwenden und die Entwicklung vom Status zum Kontrakt oder, wie Tönnies sagt, von der Gemeinschaft zur Gesellschaft als typisches Schema eines inneren Zusammenhanges und Fortschrittes verwenden. Tut man das, dann werden die Niederschläge dieser jeweiligen Grundrichtung in den Institutionen, den bloß tatsächlich geltenden wie den rechtlichen, von entscheidender Bedeutung als Periodisierungsmittel. Und damit sind wir bei einem Hauptpunkte angelangt. Sie erklären nicht, aber sie charakterisieren eine Periode und bilden das zusammenhaltende Band, das äußerlich auffallendste Kennzeichen, die feste und begrenzende Kanalisierung, in der jede geistige und materielle Entwicklung weiterhin gehalten wird, bis laute oder leise Revolutionen diese Kanäle zerstören und diese dann wieder neu geschaffen werden. Dem Charakterisierungsmittel der Institutionen entsprechen dann die Revolu-

[398]) So schließt Windelband, Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., S. 11 sogar die Entwicklung der Philosophie grundsätzlich an die großen Wendungen der politisch-kulturgeschichtlichen an, da eine logisch konstruierbare Notwendigkeit der Problem- und Systemfolge nicht vorhanden sei.

tionen als die wesentlichen Einschnittspunkte. Das gilt von der Entstehung der Polis und des Imperiums, von dem Eintritt der Germanen, dem Ende des Mittelalters usw. In diesem Sinne hat insbesondere Lacombe [399]) hervorgehoben, daß in der Gesellschaft die dringendsten und elementarsten Lebensbedürfnisse das bestimmende Element sind, also das ökonomische sozusagen den Grundbaß bildet, auf den alle anderen Töne gestimmt sind. Weiterhin läßt er aus dem Oekonomischen und seinen Verwicklungen mit politischen, rechtlichen und sozialen Interessen die großen dauernden Institutionen entspringen, die demnach mit ihrer mächtigen Dauergewalt und der von da ausgehenden Bestimmung alles geistigen Lebens den Faden der Periodisierung bilden müssen. Aehnlich hat auf seinem Gebiete Harnack die Bildung und Zerstörung der großen Institutionen und den von ihnen ausgehenden Einfluß auf die freiere religiöse und theologische Gedankenwelt zur Grundlage seiner Periodisierung gemacht und dann überdies in seinen geschichtstheoretischen Betrachtungen diesen Gedanken grundsätzlich für die Geschichte überhaupt formuliert, wobei ihn der bewußte Gegensatz gegen F. Chr. Baur und Hegel geleitet hat [400c]). Geht man aber diesen Institutionen nach, so wird man in ihnen ganz überwiegend, wenn auch keineswegs ausschließlich, das ökonomische Element als bedingende Grundkraft feststellen müssen. Damit kommt man dann zum Marxismus, der in allem Recht nur den juristischen Ausdruck der Produktionsverhältnisse sah, die Struktur der Gesellschaft von diesem alles bedingenden Grundelement bis in den geistigen Ueberbau hinein von dem als völlig absolut genommenen Oekonomischen herleitete und die Abfolge der ökonomischen Zustände nur aus einer logisch-dialektischen Bewegung dieser selbst zu begreifen unternahm. Es ist das der geschichtsphilosophische Bestandteil des Marxismus, der von dem agita-

[399]) Mir nur bekannt aus Paul Barth, Philosophie der Geschichte als Soziologie², 1915, S. 231—237, jetzt 3. Aufl. 1922 und aus Henri Berr, L'histoire traditionelle etc., S. 57—146; B. sieht in ihm den größten Meister der synthèse historique, der histoire scientifique. Kurz vor seinem Tod erwachte in ihm der Geist der Spekulation und er interessierte sich lebhaft für die deutschen Ideen, vor allem die Hegels, die ihm bis dahin fremd waren, S. 61.

[400]) Harnack, Aus Wissenschaft und Leben, 1911, I, 43 ff.; II, 85 ff. Ueber die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis. München 1917, S. 17.

torisch-prophetisch-revolutionären streng zu unterscheiden ist, wenn er auch vielfach durch den Einfluß dieser letzteren Tendenzen karikiert wird. Marx selbst hat leider auch seinerseits von da aus die Periodisierung nur in dem alten Stil der Weltgeschichte unternommen und eine solche des besonderen Doppel-Kulturkreises, des griechisch-römischen und romanisch-germanischen, unterlassen. Er hat im Grunde überhaupt nur innerhalb des letzteren die kapitalistische Periode behandelt. Immerhin ist aber auch schon bloß dadurch die Rücksicht auf das Oekonomische und die von da ausgehende Unterbau-Ueberbaulehre das Zentralproblem aller Periodisierung geworden, auch da, wo man von der Grobschlächtigkeit, das Oekonomische allein als unabhängige Variable zu behandeln, und von der damit zusammenhängenden atheistisch-antispiritualistischen Dogmatik weit entfernt ist. Damit ist in der Tat das gesuchte Mittel im Prinzip gefunden, wenn man weniger die Einsicht in die innere Logik der Bewegung als objektiv erkennbare Dauerformen der Perioden sucht. Nur ist dann aus eben diesem Grunde zu betonen, daß es ein möglichst äußerliches und sichtbares Periodisierungsmittel ist, bei dem alle tieferen Fragen nach dem Zusammenhang eben dieser äußeren Dauerform mit inneren seelischen Gehalten noch völlig offen bleibt.

Es fehlt allerdings ein wirklicher Entwurf vom Standpunkt dieser Theorie aus. Vor allem deshalb, weil die Wirtschaftsgeschichte, besonders innerhalb des Altertums, noch nicht hinreichend durchforscht und aufgehellt ist. Trotzdem wird man auf den universalhistorischen Versuch von Breysig hinweisen dürfen [401]). In seinem Stufenbuch hat er das typische Entwicklungsgesetz aller Kulturverläufe — ein wenig in Anlehnung an Spencer — als Reihenfolge von Urzeit, Altertum, Mittelalter, Neuzeit und Neueste Zeit konstruiert, im allgemeinen ein Fortschreiten zur Differenzierung und Integrierung bis zum höchsten Reifestadium. In seiner »Kulturgeschichte der Neuzeit« macht er davon die Anwendung auf die beiden uns hier beschäftigenden Kulturkreise, die beide zu den ganz wenigen gehören, welche alle Stufen durchlaufen und nicht auf einer derselben stecken bleiben. Das Gliede-

[401]) Kulturgeschichte der Neuzeit II. Das Buch ist Darstellung auf Grund der besten Werke und Begleitung der Darstellung mit viel Räsonnement; darunter aber recht gute Bemerkungen. Der erste Band enthält die wesentlichen Gedanken des Stufenbuches von 1905.

rungsmittel ist die Rücksicht auf den Zusammenhang politischer, ökonomischer, klassenmäßiger und herrschaftsbildender Kräfte, neben denen das geistige Leben seine selbständigen Wurzeln hat, aber doch nur in weitgehender Abhängigkeit von ihnen sich entfaltet. Der Uebergang von einer Stufe zur andern ist teils durch jene Spencersche Idee, teils durch psychologische dialektische Auftriebe, teils durch Zufall von außen her wie Perserkriege, Mongolenstürme, Goldentdeckungen usw. bedingt.

Demnach haben wir zunächst in der Antike eine Urzeit, die der aller andern Völker mit Kriegskommunismus, Kriegersitte, Hordenbildung, Matriarchat und dann Patriarchat vermutlich ähnlich war. Darauf folgt das Altertum, die Seßhaftigmachung samt ihren ökonomischen und soziologischen Konsequenzen, die Bildung der Sonderfamilie, die geschlossene Hauswirtschaft, die Erhebung großer barbarischer Königtümer mit Fronarbeit und Sklaventum. Das dritte ist das Frühmittelalter mit kleinen Königen und Rittertum, die Welt, die das homerische Epos spiegelt. Das vierte ist das Spätmittelalter, die Zeit der Aristokratie, des Großgrundbesitzes und der Agone, der Synökismen und der Städtebildung, der tyrannischen Reaktion gegen die städtebildende Aristokratie, der Kolonisation, der archaisch-mittelalterlichen Kunst, der leidenschaftlichen Dichtung und Spekulation, der Gegensätze von Volksreligion und mystisch-orgiastischer Sektenbildung. Die Neuzeit ward herbeigeführt durch die plötzliche Entfaltung und Ausbreitung der Polis infolge des Nationalkrieges gegen die Perser. Es ist die Blütezeit der vom Adel gebildeten, aber allmählich sich immer stärker demokratisierenden Polis, erfüllt von den Kämpfen um die Hegemonie der beiden sich zu Reichen ausweitenden Hauptstädte und von einem mächtigen ökonomischen Fortschritt zum Handelskapitalismus und zur Seeherrschaft; nach der geistigen Seite hin ist diese Blütezeit der Polis zugleich die von Kunst, Philosophie und Wissenschaft, wobei der Flor der letzteren den der Staaten überdauert. Das Ende ist dann die neueste Zeit oder die Aufsaugung der Polis in den hellenistischen Imperialismus und vor allem schließlich in den römischen Imperialismus, der als mittelalterlicher Stadtstaat zuerst sich bemerkbar machte und dann mit der Einverleibung der Hellenen und des Orients, zugleich mit einer ungeheuren ökonomischen Entwicklung in seine eigene Neuzeit und neueste Zeit eintrat. Damit sind wir bei dem Punkte

angelangt, von dem Ranke ausging, beim römischen Weltreich mit seiner juristischen, politischen, wissenschaftlichen und religiösen Leistung Darauf folgt dann eine Darstellung des mit dem Reich innerlich nah verwandten Christentums, das aber in die soziologischen Konstruktionen Breysigs nicht recht hineinpaßt und das wesentlich im Sinne Nietzsches aufgefaßt wird, doch nicht ohne daß auch seiner positiven Leistung als Zusammenfassung und Fortleitung der Antike gedacht würde [402]). Damit geht die Betrachtung ziemlich unvermittelt auf den zweiten Kulturkreis, das romano-germanische Abendland über, wie er es mit Ranke nennt, und entwickelt nun nach dem gleichen Periodenschema die abendländische Welt unter ständigem Bedauern, daß ihr nicht eine gleich unabhängige und selbständig sich begründende und auslebende Entwicklung vergönnt war wie der griechisch-römischen. Es fehlt jedes Verständnis dafür, daß die großen Kulturschöpfungen selten sind, und daß die Fortsetzung der Antike in einen zweiten Kulturkreis hinein gerade das Auszeichnende, Charakteristische und Gewaltige im europäischen Wesen ist, womit insbesondere auch die beherrschende Bedeutung der christlich-römisch-hellenistischen Uebergangsglieder gegeben wäre. Statt dessen gibt Breysig seine Vermutungen über die verschollene germanische Urzeit und geht von da zum Zeitalter des germanischen Altertums über, das in den Wanderungen, den Staatsgründungen auf römischem Boden, zuletzt in dem Barbarenreich der Karolinger besteht, römische und christliche Elemente benutzt und geistig die großartigen Anfänge einer germanischen Geisteswelt durch die Rezeption eines ganz äußerlichen und unverstandenen Christentums verdirbt. Er faßt also Rankes Wanderungszeit und Rankes Wiederaufrichtung des Römerreichs zusammen zum einheitlichen Altertum des Germanismus, vor allem wegen der nach den Karolingern einsetzenden großen wirtschaftlich-politischen Umbildung zum Feudalismus. Dann folgt das germanische Frühmittelalter von 900—1300 mit Feudalismus, Anfängen getrennter Nationen, Kaiserromantik, vorübergehender Papstherrschaft; dieses Zeitalter leitet durch die Städtebildung wie durch die Anfänge des Absolutismus in Frankreich, des Parlamentarismus in England, des Territorialismus in Deutschland und Italien zum Spätmittelalter über. Dieses seinerseits bringt 1300—1500 die Anfänge eines europäischen Staatensystems, also eines Gebildes, das die im Welt-Imperialismus

[402]) II, 673.

mündende Antike überhaupt nicht zu schaffen vermocht hatte. Die Neuzeit bringt mit den religiösen und wissenschaftlichen Revolutionen das System der modernen Kulturstaaten, die dann in den Revolutionen des 18. Jahrhunderts tiefgreifend verändert werden. Die neueste Zeit setzt nach den Revolutionen ein und zeigt eine kulturelle Ueberreife. Doch ist das letztere alles nur angedeutet, das Buch geht nur bis zum Spätmittelalter. Das Ganze arbeitet mit zunächst äußerlich soziologisch-typischen Perioden, möchte aber doch zugleich in die jene Formen hervorbringenden Tiefen einigermaßen eindringen.

Gewiß, Breysig dringt damit nicht in den letzten Kern der periodenbildenden Kräfte ein. Dazu ist das Verhältnis des soziologischen und des geistig kulturellen Elementes zu wenig in die Tiefe hinein erforscht [403]). Sein Standpunkt ist im wesentlichen der eines vergutmütigten Nietzschetums und mißt alles an dem jeweiligen Verhältnis von Masse und Individuum [404]), insbesondere beurteilt er den Zusammenhang von Unterbau und Ueberbau wesentlich unter dem Gesichtspunkt, wie sich dieses Verhältnis in Kunst, Literatur und Religion widerspiegelt. Er freut sich an den aristokratisch-individualistischen Verselbständigungen der geistigen Kultur, beklagt aber dann stets deren Verbreiterung und Uebergang in eine rationalistische Demokratie. Das ist freilich im Grunde nur eine persönliche Liebhaberei, ein sehr subjektives Werturteil, Nachwirkung Nietzsches.

Wer über solchen Schematismus hinaus zu den zunächst äußerlich sichtbaren soziologischen Dauerformen und zugleich zu den in diesen wirksamen letzten plastischen Kräften der Geschichte vordringen und von ihnen aus den Fluß des Geschehens erfassen will, muß sehr viel tiefer in die verwickelten Geheimnisse der Unterbau-Ueberbau-Lehre eindringen. Das haben zwei problem-

[403]) Immerhin vgl. die Bemerkungen über das Marxistische Problem II, 1250—1294 und öfter in Einzelbemerkungen, so z. B. 1322, 1406, 1424.

[404]) Ueber die Vieldeutigkeit des Begriffs Individualismus und die Unmöglichkeit, von ihm und seinen schillernden Bedeutungen aus in den Kern der soziologischen Bewegungen einzudringen, siehe H. Schmalenbach, Individualität und Individualismus, Kantstudien 24, 1920. Breysig selbst unterscheidet (demokratischen) Massenindividualismus und (Nietzscheschen) Qualitätsindividualismus. Der letztere gehöre den aristokratischen Spätmittelaltern bei ihrem Uebergang zur Demokratisierung wesentlich an, welche Zeiten daher Breysig mit Nietzsche bevorzugt.

geschichtlich eng verbundene, im übrigen aber gründlich verschiedene Denker sich zur Lebensaufgabe gemacht: Max Weber und Werner Sombart. Hier zerlegt sich jeder Kulturkreis in seine soziologisch-ökonomisch-politische, in seine zivilisatorisch-technische, aus eigener Logik fortschreitende, wenn auch vielfach gehemmte und vor allem international nach Bedürfnis übertragbare und schließlich in seine kulturelle, jedesmal völlig individuelle und zu seltenen, kurz andauernden Höhepunkten ansteigende Komponente. Es ist die Fortführung und Vertiefung eines Gedankens, den ich oben schon als von Ranke angedeutet bezeichnet habe. Aber mit dieser Zerlegung ergibt sich erst das Problem der gegenseitigen Bedingtheit, die in jedem Falle eines bestimmten Kulturkreises oder einer Kulturperiode jedesmal ganz besondere Lagerungs- und gegenseitige Bedingungsverhältnisse aufweist. Das rein soziologische und vor allem auch das ökonomische Element ist jedesmal von kulturell-geistigen Grundstellungen mitbedingt, manchmal geradezu beherrscht, pflegt dann aber wieder diese unter seine Herrschaft zu bringen. Ebenso ist es vom zivilisatorisch-technisch-intellektuellen Stande abhängig, wie es umgekehrt diesen im Tempo und der Fülle beeinflußt. Es gibt technische Wunderzeiten wie das 19. Jahrhundert, wo größere Fortschritte gemacht wurden als bisher in zwei Jahrtausenden. Schließlich erweist sich das geistig kulturelle Element immer als an die beiden anderen gebunden auch in seinen sublimsten Offenbarungen und gleichzeitig als von ihnen sich lösend und zur reinen Geistigkeit verselbständigend [405]). Das ergibt überaus schwierige und feine, jedesmal bei jedem Gegenstand vor anderer Problemlage stehende Untersuchungen. Freilich sind solche Untersuchungen zunächst mehr auf die Analyse eines einzelnen, selbständigen Kulturzusammenhanges gerichtet. Aber sie dringen damit doch zugleich in die Tiefe des letzten historischen Zusammenhangs, wo die verschiedenen Komponenten noch in der Wurzel vielleicht eins sind, und aus der sie sich dann im Spiel innerer Folgerichtigkeiten und äußerer Zufälligkeiten herausdifferenzieren. Eine wirkliche Periodisierung müßte in diese letzte Wurzel-

[405]) Dazu als Weiterführung die sehr feine und geistreiche Abhandlung von Alfred Weber »Prinzipielles zur Kultursoziologie« (Gesellschaftsprozeß, Zivilisationsprozeß und Kulturbewegung). Archiv für Sozialwissenschaften 47, 1920.

schicht und in deren Umbildungen und Fortbildungen bei jeder neuen Periode eindringen, ein mindestens bis jetzt übermenschliches Unternehmen, das seine Bedeutung nur als Erkenntnisideal, nicht als wirkliche Leistung ausüben kann. Daher haben auch die beiden genannten, sehr stark philosophisch imprägnierten Denker nur das Ideal aufgestellt und begründet, es an einzelnen Beispielen erläutert. Aber auch solche Erläuterungsversuche sind nicht ohne bedeutende Beiträge zu unserem Problem geblieben. Sie haben wesentlich die ökonomisch-soziologischen Grundformen und Grundmotive der einzelnen Perioden herausgestellt und von da aus dann für jede Periode das Sonderproblem offen gelassen, wie sich in ihr das gegenseitige Bedingungsverhältnis der ökonomisch-soziologischen Struktur und der verschiedenen ideologischen Elemente verhalte. Die Frage, wie sich bei alledem doch zugleich eine relativ selbständige Filiation der geistigen Elemente herstelle, bleibt späteren Zeiten der Forschung vorbehalten, wenn erst einmal die realen Untergründe festgestellt sein werden. So ergibt sich gerade von diesen tiefsten und kompliziertesten Ergründungen aus zunächst eine ganz von dem Aufweis der realen Lebensformen her bedingte Periodisierung, in der die Aufeinanderfolge selbstverständlich eine psychologisch vermittelte, mitunter durch äußere Katastrophen und Umwälzungen bedingte ist, aber jedenfalls keinerlei Anspruch auf irgendeine logische oder ideelle Notwendigkeit macht, wie ihn noch der Marxismus auf Grund seiner wunderlichen, vom Geiste prinzipiell verlassenen und doch die logische Bewegung des Geistes befolgenden Dialektik erhoben hatte. Von alledem ist nicht mehr entfernt die Rede. Um so objektiver ist die Periodisierung.

Um eine Anschauung von dieser Art von Periodisierung zu geben, versuche ich aus einem unendlichen Rankenwerk gelehrter Darlegungen und Vorbehalte die Anschauung Max Webers von dem Gange der Antike wiederzugeben, auf welche seine Arbeit vor allem bezogen war. Er setzt ein mit dem Grundunterschiede der ostasiatischen und der mittelmeerisch-vorderasiatisch-europäischen Entwicklung. Dieser Unterschied liegt in der verschiedenen Art der Seßhaftigmachung; dort Preisgabe der Milchviehwirtschaft, daher wesentlich Gartenbau, Mangel an Flurgemeinschaften und Allmenden, massenhafter Kleinbesitz und entsprechende geistige Entwicklung; hier verbleibende Ver-

bindung von Feldwirtschaft und Milchviehhaltung, daher Erhaltung des nomadischen Individualismus und der territorialen Genossenschaft zugleich, und damit viel größere Spannungen und Triebe der historischen Entwicklung. Nur die großen Kulturen des Stromuferbaus und der Bewässerungsarbeit am Euphrat und Nil machen von jenen Eigentümlichkeiten des Ostens eine Ausnahme, die sich darum sofort in der ganz besonderen Struktur von Gesellschaft und Geist fortsetzt. Ein besonderer Punkt in der westlichen Seßhaftigmachung ist dann aber die Herausbildung eines kriegerischen, von Grundrenten lebenden und die militärischen Aufgaben besorgenden Adels. Hier zeigen sich dann aber auch sofort die inneren Unterschiede der griechisch-römischen Antike und des nordischen Abendlandes, die sonst diesen Grundvorgang gemeinsam haben. Im letzteren trat bei den großen Flächen, dem binnenländischen Charakter und den mangelnden Verkehrsverhältnissen der über das Land zerstreute Feudaladel in diese Aufgabe ein. In der Antike bildete sich dagegen der um die Burgen sich sammelnde Stadtadel der Polis zu dem gleichen Zwecke und festigte sich außer durch Landrente durch Sklavenjagd, Seeraub, Seehandel, woraus sich dann die Entwicklung der antiken Polis als des Zentrums der antiken Kultur ergibt mit allen weiteren Folgen. Das ist der Unterschied der antiken Adels- und Vollbürgerstadt, deren höchstes Ideal das dem Staat und der Kultur lebende Rentnertum auf der Grundlage von Sklavenarbeit und Banausenverachtung ist, von der mittelalterlichen Gewerbestadt, die auf freier Arbeit beruht und nach der Befreiung von den Stadtherren rein bürgerlichen Charakters ist. Die Städte sind überall das Rückgrat und die Schöpfer der eigentlichen geistigen Kultur. Die Geschichte des antiken und modernen Abendlandes ist eine Geschichte des städtischen Geistes mit kurzer Unterbrechung durch städtelose Zeiten. Das Bauerntum wird von der Stadt aus geleitet und erst von modernen Romantikern oder den Malkontenten und Feinden der modernen Entwicklung zur Hauptsache gemacht. Dabei ist antike und moderne Stadt sehr verschieden und beruht darauf zum großen Teil der Unterschied beider großen Zeitalter überhaupt. In der Antike entstand die Polis früher und bestimmte alles, im Norden entstand sie spät und mußte sie mit anderen Elementen zum Flächenstaate zusammenwachsen. Umfassende politische Anlagen sind aus der antiken Polis nur ver-

suchsweise entstanden, in Griechenland erst durch die Mazedonier und die hellenistischen Reiche. Mit diesen tritt dann der Imperialismus an die Stelle der Polis und wird schließlich von der zum Weltreich ausgewachsenen römischen Civitas aufgesogen, die sich ebendamit folgerichtig in die Monarchie verwandelt. Diese Militärmonarchie ist verbunden mit dem Versiegen des Sklavenwesens, der Ausbildung des Pächterwesens, des Kolonats und der binnenländischen Großgrundherrschaft, ist im Endergebnis eine naturalwirtschaftliche Rückbildung und der Verfall der ökonomisch-sozialen Struktur der Antike, der Uebergang zum nordischen Mittelalter. Das Imperium ist dementsprechend begleitet von tiefsten geistigen Umwälzungen, der rationell-individualistischen Weltkultur, dem Weltrecht, der Weltreligion und dem Erlösungsbedürfnis einer erdrückten und geistig entwurzelten Bevölkerung. So ergibt sich eine durchgreifende starke Periodisierung: die Seßhaftigmachung, die Gründung und Entwicklung der Polis, das Weltimperium und die Militärmonarchie mit der Folge der Nivellierung und der Zwangsorganisation, der Selbstauslieferung an barbarische Hilfskräfte und der Auflösung der Städte, der alten Kulturträger [406]).

Eine nicht minder eindrucksvolle Darstellung des anderen Teils unseres welthistorischen Zusammenhangs, der nordisch-abendländischen Entwicklung, hat Sombart gegeben, die ich gleichfalls versuche, mit der hier notwendigen Vergröberung und Verkürzung wiederzugeben [407]). Seine Forschung und Darstellung gilt der abendländischen Geschichte und schließt sich insofern an die Darstellung Max Webers unmittelbar an. Ent-

[406]) Vgl. die großen Artikel »Agrargeschichte des Altertums« und »Kolonat« in H. St. W., von denen der erste eine Wirtschaftsgeschichte des Altertums ist. Aus dem ersten I, 182 der Satz: »Das Kontinuum der mittelländisch-europäischen Kulturentwicklung kannte bisher weder abgeschlossene ‚Kreisläufe' noch eine eindeutig orientierte ‚gradlinige' Entwicklung. Zeitweise gänzlich versunkene Erscheinungen der antiken Kultur sind später in einer ihnen fremden Welt wieder aufgetaucht. Anderseits sind, wie die Städte der Spätantike, speziell des Hellenismus, auf dem Gebiete des Gewerbes, so die spätantiken Grundherrschaften auf agrarischem Gebiet Vorstufen des Mittelalters gewesen.« Aehnliches bei Reinhard Junge, Problem der Europäisierung orientalischer Wissenschaft, 1915. — Zur Rolle der Stadt s. Max Weber, Die Stadt, eine soziologische Untersuchung, Archiv f. Soz.-Wiss. 47, Heft 3.

[407]) Vgl. Der moderne Kapitalismus², I, 1916; auch meine ähnlich gedachten Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912.

scheidend ist natürlich auch hier die Periode der Seßhaftigmachung und Siedelung, in welcher bereits die Mischungen germanischer und römischer Rechts- und Gesellschaftsgrundlagen eintraten und der Rückbildungszustand der Antike mit den Bedürfnissen der barbarischen Gesellschaftsordnung vielfach zusammentraf[408]). Die Folge davon ist die Ausbildung des Feudalismus und des Grundherrentums zusammen mit der steigenden Unfreiheit der keine Kriegsdienste Leistenden, übrigens ohne daß freie Bauern, Dörfer und Höfe daneben verschwunden wären. Das ergibt die frühmittelalterliche Fronhof- und Dorfwirtschaft; zur ersteren gehört sowohl der feudalisierte Klerus als die Klöster. Dem liegt eine traditionalistisch-patriarchalische Wirtschaftsgesinnung zugrunde, wenig geistige und Willensenergie, Herrschaft der Gewohnheit, Messung aller Produkte an dem Bedürfnis standesgemäßer Nahrung, Glanz und Repräsentation der ritterlichen Herren, Nahrungsschutz und gewohnheitsmäßige Sicherung beim Bauern, Knecht und Handwerker, ein Geist, der sich dann auch später auf die nordischen Städte übertrug. Mit der christlichen Ethik der Selbstbeschränkung und der organisch-ständischen Lebensverfassung vertrug sich dieser Geist, der im übrigen dem christlichen Innerlichkeits- und Liebesideal nur ausnahmsweise in Gestalt der Askese huldigte. Ein letzter Nachklang dieser Welt ist das Weltbild und Gesellschaftsideal des heiligen Thomas. Alle Kultur ist ritterlich oder geistlich. Das zweite Zeitalter bildet nach einem Uebergangszeitalter der wiederauflebenden Tauschwirtschaft die Kultur der Städte. Aus grundherrlichen Residenzen und Schutzorten erwachsen, bilden sie den Geist der handwerkerlichen Gewerbestadt auf der Grundlage freier Arbeit und binnenländischen Verkehrs aus. Auch hier herrscht der Geist strenger Genossenschaftlichkeit, strenger Untergliederung der Teile, des Nahrungsschutzes und der standesgemäßen Lebenshaltung, des Ausschlusses der Konkurrenz durch geschlossenen Markt und erbliche Ständegliederung. Der militärische Geist ward aus der ritterlichen Abenteuerlust zum Verteidigungsgeist und ebendamit erst durch die Stadt die wirkliche Verchristlichung der Gesell-

[408]) Vgl. Sombart I, 34: »Die Idee der Nahrung, die aller vorkapitalistischen Wirtschaftsgestaltung ihr Gepräge verleiht, ... ist in den Wäldern Europas von den sich seßhaft machenden Stämmen der jungen Völker geboren worden.«

schaft ermöglicht. Die Stadt wird Stütze und Vorschule des geschlossenen, von Beamten verwalteten Staates, Trägerin weltlicher Schule und weltlicher Bildung. Ein aufkommendes Großbürgertum öffnet sich einer immer weiteren und immer freieren Bildung, die die überlieferten Kulturelemente an sich heranzieht, erweitert und vertieft. Persönlichkeit und Leistung hängen noch aufs engste zusammen, und die Kleinheit der Lebenskreise wie die Gebundenheit der festen Lebensordnungen erlaubt überhaupt noch eine starke Auswirkung der persönlichen Ethik ohne zersetzenden Subjektivismus. Die dritte Periode ist die der Entstehung und Ausbildung des modernen, spezifisch abendländischen Kapitalismus, der mit dem modernen Staate, der Technik, der Wissenschaft, der neuen Religion zusammen aus dem tiefen Grunde der europäischen Seele erwachsen ist: ein Geist der Irdischheit und Weltlichkeit, der ruhelosen Eigensucht und Selbstbestimmung, von ungeheurer Kraft zur Zerstörung alter Naturgebilde und alter Gebundenheiten, aber auch stark zum Wiederaufbau neuer Lebensformen, kunstvoller und künstlicher Zweckgebilde. Auf ihm und seinen politischen, sozialen technischen und geistigen Korrelaten beruht die ungeheure Kulturblüte der letzten fünf Jahrhunderte; aus ihm mit seiner Konsequenz der schließlichen Mechanisierung, der Massenfron, der Konkurrenz der großen Wirtschaftsimperien, der Uebervölkerung und der subjektivistischen Ueberkritik erwuchsen auch die Gefahren, die diese ganze, heute Amerika und einen großen Teil der Welt einbegreifende Kultur von innen heraus bedrohen [409]). Alles Nähere ist bekannt oder doch viel zu weit-

[409]) Siehe I, 327, zum Teil wörtlich wiedergegeben. »Es ist Faustens Geist, der Geist der Unruhe, der Unrast, der nun die Menschen beseelt.... Will man es Unendlichkeitsstreben nennen, so hat man Recht, weil das Ziel ins Grenzenlose hinaus verlegt ist, weil alle natürlichen Maße der organischen Gebundenheiten als unzulänglich, beengend von den Vorwärtsdringenden empfunden werden ... die aus Unternehmungsgeist und Bürgergeist zu einem einheitlichen Ganzen verwobene Seelenstimmung nennen wir dann den kapitalistischen Geist.« Eine sehr wichtige, besonders das Angelsachsentum beleuchtende Komponente dieser Geistesentstehung behandelt Max Webers berühmte Abhandlung über »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, Archiv für Sozialwissenschaft XX u. XXI, jetzt auch Rel.-soz. Studien I. Ueber die grundsätzliche Verschiedenheit des antiken und des modernen Kapitalismus in Wesen, Struktur und geistigen Grundlagen und Wirkungen siehe desselben Autors bereits erwähnten Artikel über Agrargeschichte d. A.

läufig, um hier auch nur angedeutet zu werden. Genug, wir haben auch hier eine soziologisch gedachte Periodisierung: erstlich die Seßhaftigmachung, zweitens das feudale Frühmittelalter, drittens, das städtische Spätmittelalter, viertens die moderne Welt als Kultur des Kapitalismus und des modernen Einheitsstaates. Die ökonomisch-soziologische Periodisierung erweist sich zugleich auch hier als Unterlage der allgemeinen Periodisierung, soweit die großen Geistestypen in Betracht kommen. Alle rein politische Periodisierung ist dann zwar feiner und reicher, fügt sich aber diesen großen Zügen ein.

Der Vergleich dieser verschiedenen Periodisierungen, die bald beide Glieder des mittelmeerisch-europäischen Zusammenhangs, bald nur das zweite abendländische behandeln, dabei aber die Antike stets voraussetzen, führt tief in das Wesen der Sache hinein.

Die Theorien gehen von rein ideologischen Periodisierungen zu politisch-ideologischen, von da zu rein soziologisch-institutionellen und von da schließlich zur Aufsuchung der letzten ideologischen Untergründe der soziologischen Dauerformen selbst, die außer in naturhaften, geographischen und anthropologischen, Umständen stets auch durch tiefste Anlagen und Willensrichtungen begründet sind. Wir haben dafür keine Worte und sprechen in diesem Falle von Rassen, von plastischen Bildkräften der Geschichte oder von ursprünglichen Antrieben [410]). Im übrigen

[410]) Dazu eine gute Bemerkung Simmels, Philos. d. Geldes[2], 1907, S. VIII: »Es gilt dem historischen Materialismus ein Stockwerk unterzubauen derart, daß der Einbeziehung des wirtschaftlichen Lebens in die Ursachen der geistigen Kultur ihr Erklärungswert gewahrt wird, aber eben jene wirtschaftlichen Formen selbst als das Ergebnis tieferer Wertungen und Strömungen psychologischer, ja metaphysischer Voraussetzungen erkannt werden. Für die Praxis des Erkennens muß sich das als eine endlose Gegenseitigkeit entwickeln: an jede Deutung eines ideellen Gebildes durch ein ökonomisches muß sich die Forderung schließen, dieses seinerseits aus ideelleren Tiefen zu begreifen, während für diese Tiefen wiederum der allgemeine ökonomische Unterbau zu finden ist und so fort ins Unbegrenzte.« Das letztere ist eine recht sophistische Idee. Mit Recht macht O. Hintze in einer Besprechung von Webers Rel.-soz. Studien in Schmollers Jahrb. 1922 darauf aufmerksam, daß einmal der Regressus aufhören muß und wundert sich, daß Weber dem hier sich darbietenden Rassenbegriff so ganz aus dem Wege geht. Uebrigens spricht Weber oft von plastischen Bildkräften der Geschichte. Ueber den Rassenbegriff in diesem Sinne bietet manches Gute Spenglers zweiter Band; es ist oben aufgenommen.

sind diese Quellorte schwerlich in breiten Massen, sondern in engeren Kreisen zu finden, die dann von sich aus die Massen bestimmen und formen, soweit sie bildbar sind. Das geht dann durch die verschiedenen Formen der Herrschaft hindurch, die Max Weber von der patriarchalischen bis zur bureaukratisch-rationellen aufweist und auch jedesmal mit bestimmten geistigen Untergründen in Verbindung setzt. Mit alledem kommt man wieder in die letzten Probleme der Konstruktion der Entwicklung hinein, die man nach diesen sehr komplizierten und von Fall zu Fall festzustellenden Gesichtspunkten in immerhin sehr objektiv bestimmte Perioden gliedern kann. Freilich ist das ein ungeheures Unternehmen und die heutige Wissenschaft erst am Anfang, ungewiß, ob sie es je wird vollenden können. Aber für unsere Zwecke kommen diese letzten und tiefsten Aufgaben, die für eine unmittelbar aus der Entwicklungsidee erwachsende Periodisierung entstehen, weniger in Frage. Wir fragen nicht nach den Perioden, insofern sie sich aus der Entwicklung ergeben, sondern nach dem Aufbau, insofern er sich aus den Ergebnissen der großen Perioden aufschichtet. Dafür aber kann uns eine etwas äußerlichere Auffassung der Periodisierung, die bloße Rücksicht auf die jeweils anschaulich sich darbietenden und begrifflich analysierbaren, großen soziologisch-ökonomisch-politischen Dauerformen genügen, wobei es zunächst einerlei ist, wie sie in der tieferen Schicht des Lebens wurzeln und welches ihre Bedeutung und Wirkung für das geistige Leben ist. Gerade die Aeußerlichkeit dieses Periodisierungsmittels verbürgt seine Objektivität [411]).

---

[411]) Auch hierzu eine gute Bemerkung Simmels, Probl. d. Gesch.[3] 71 f. »Das Oekonomische und Politische sind diejenigen psychologischen Zusammenhänge, die bei ihrer Einfachheit, Gemeinverständlichkeit und praktischen Motiviertheit den Vereinigungspunkt der Menscheninteressen vor allem bilden, sei es als Trieb der Lebenserhaltung, sei es als Form der Massenorganisation. Sie sind psychologische Vorgänge, aber die elementarsten, allgemeinsten und die meisten vereinigenden. Dabei ist völlig dahingestellt, ob nicht jedes dieser Menschenelemente für sich höhere, differenziertere und kompliziertere Eigenschaften besitzt und Schicksale erlebt. Geschichte aber bilden sie nur (?) mit denjenigen Bestimmungen, die ihnen allen gemeinsam sind, in denen ihre Kräfte sich zu einer einheitlichen Wirkung addieren.« »Der Staat insbesondere ist das praktische Minimum der jeweiligen Kulturlage.« Natürlich gilt für die Erklärung dieser Dauerformen selber das in der vorigen Anmerkung Gesagte.

In der Tat, eine wirklich objektive Periodisierung ist nur von den sozialökonomisch-politisch-rechtlichen Unterbauten her möglich. Nur sie ergeben feste, alles tragende und mitbestimmende und außerdem leicht äußerlich erkennbare Strukturzusammenhänge. Aber der Grund liegt noch tiefer: alle geistigen, zivilisatorischen und kulturellen Elemente ruhen auf diesem Unterbau auf, sind mit ihm schon in seiner Urstruktur verbunden und bei aller Verselbständigung von ihm dauernd mit umfaßt und bis in das seelische Zentrum hinein mitbestimmt. Wie weit? und in welchem Maße? und mit welcher Wirkung?: das ist dann jedesmal eine besondere Frage. Es ist schon so, daß die elementaren Lebensbedürfnisse der Ernährung, des Geschlechtslebens, der Gesellung, der äußeren Lebens- und Friedensordnung im großen wie im kleinen, beim Einzelnen wie beim geschichtlichen Gruppenleben die Lebensform und damit sozusagen die Kadres auch des geistigen Lebens bestimmen. Daher reicht eine solche objektive Periodisierung doch tief hinein in die Bewegung des inneren Lebens. Ob es eine gemeinsame Wurzel gibt, aus der die Grundformen beider zugleich mit ihrer gegenseitigen Bestimmung stammen, das scheint wohl häufig wahrscheinlich, aber in diese Tiefen dringt das menschliche Auge nur schwer hinein. Soweit es nötig und möglich ist, kann dann bei der Schilderung und Verwertung der einzelnen Periodenergebnisse auf diese Dinge eingegangen werden. Daher bleibt bei aller Aufdeckung der gleitenden und psychologisch vermittelnden Uebergänge doch eine solche Periodisierung mehr eine Aneinanderreihung und Verbindung großer aufeinanderwirkender Komplexe als eine Einsicht in die innere Notwendigkeit und Kontinuität des Werdens. Aber für die Idee des Aufbaus und der Schichtung, die wir allein suchen, bedarf es nicht mehr.

4. Die Schichtung des Aufbaus.

Das Letzte und Tiefste also braucht und vermag die Idee des Aufbaus nicht zu erreichen. Sie bedarf nur einer möglichst objektiven Periodisierung auf dem Untergrunde einer universalen Entwicklungsgeschichte, den wir nun des weiteren in den Einzelheiten auf sich beruhen lassen können. Aber auch die Periodisierung als solche ist noch nicht identisch mit der Idee des Aufbaus. Die Periodisierung muß den ganzen Stoff umfassen, soweit

er überhaupt gliederbar ist, und stellt dann weiter die schwierigen Probleme der Unterperiodisierung. Aber auf Vollständigkeit und Untergliederung kommt es für die Idee des Aufbaus gleichfalls nur mittelbar und gelegentlich an. Die Idee des Aufbaus, wie er vom Standort der Gegenwart sich darstellt, verlangt, daß wir nur diejenigen großen Perioden herausnehmen und betonen, in denen entscheidende Elemente unseres heutigen Lebens erwachsen sind. Die entscheidenden und kämpfenden Kräfte der Gegenwart sind ja nicht einzelne verzettelte historische Erbstücke oder etwa die Gesamtheit ihrer, sondern die großen Gesamtgeister ganzer Perioden. Die letzteren gilt es als lebenbestimmend herauszuholen und ihre im Laufe der Zeiten bewirkte Verschmelzung und Verflechtung sich klar zu machen. Alles übrige gehört lediglich der gelehrt-historischen Forschung und Erklärung, der Ermittlung der einst gewesenen Zusammenhänge und Uebergänge und Vorbereitungen an. Es gehört zur exakten historischen Wissenschaft, nicht zu dem menschlich bedeutsamen und jeden anziehenden Bilde der Geschichte, durch das wir uns selbst verstehen. Zwischen historischer Wissenschaft, die strengste Fachwissenschaft ist, und historischer Bildung, die der Welt- und Lebensanschauung zugrunde liegt, ist sorgfältig zu scheiden, auch wenn die großen Historiker beides, wie naturgemäß, in sich vereinigen. Die Grenze zwischen dem Bilde des Aufbaues und der sorgfältig und gleichmäßig alle Perioden durchforschenden Geschichte ist natürlich gleitend und kann von beiden Seiten her stets verschoben werden, wenn die Historie uns das gangbare Bild des Aufbaues verändert, vertieft, umformt, oder wenn das Problem des Aufbaues an die Geschichtswissenschaft neue Fragen stellt. Aber der Unterschied selbst ist grundlegend und entscheidend. Er trennt auf dem Weg über den Begriff einer universalen Entwicklung das philosophisch-menschliche Interesse an der Geschichte vom fachmäßigen Historismus, und er führt konventionell gewordenen Ideen des Aufbaues immer wieder die Belebung und Vertiefung aus wirklich geschichtlicher Forschung zu.

Bevor wir aber an die Aufgabe gehen können, die Schichtung der großen Kulturergebnisse aufzudecken, müssen noch zwei schwierige Vorfragen beantwortet werden: erstlich die Frage, wie denn das für uns bedeutsame Ergebnis oder der kulturelle Sinn eines Zeitalters nach einer einigermaßen objektiven Methode

erhoben werden könne; zweitens die Frage, wo der Beginn der Neuzeit anzusetzen ist.

Die erste Frage ist schwierig zu beantworten und ist von einer übereinstimmenden Lösung heute noch weit entfernt. Praktisch besteht wohl eine weitgehende gemeinsame Anerkennung der »klassischen« Höhepunkte der großen Zeitalter, wenn es auch nicht an beständigen Neuentdeckungen und Umakzentuierungen fehlt. Ein besonders interessantes Beispiel hierfür ist die heute einsetzende neue Schätzung des Barock, die Entdeckung seiner Zusammenhänge oder Analogien mit der Gotik und eine damit zusammenhängende allgemeine Umorientierung über die Höhenpunkte der abendländischen Kultur überhaupt [412]). Damit ist freilich viel Freude an Paradoxien, an Rettungen und Entthronungen verbunden, wie es die Unruhe eines beständig neue Reize suchenden Literatentums mit sich bringt. Um so dringender ist die Gewinnung einer objektiven oder wenigstens objektiveren Regel erwünscht. Da kann uns dann freilich das grundsätzlich möglichst äußerliche soziologische Periodisierungsmittel wenig helfen. Denn es kommt für das heute bedeutsame und wirksame Ergebnis natürlich nicht auf die gewesenen soziologischen Lebensformen, sondern auf den kulturellen Sinn, den geistesgeschichtlichen Ertrag, an, der in diesen Verhältnissen liegt und sich in ihnen bildet. Das führt naturgemäß in die inneren Zusammenhänge des Entwicklungsgedankens zurück und unterscheidet sich von ihm nur dadurch, daß es sich eben gerade nicht um die Totalität der Entwicklung der betreffenden Periode, sondern um den Höhepunkt dieser, um den dauernden »klassischen« Ertrag, handelt, der eingeht in die Ueberlieferung der geistigen Schätze. Er mag von neuen Voraussetzungen und neuen Zielpunkten aus jeweils neu gesehen und sein Verständnis immer wieder neu in die Totalität der Entwicklung eingetaucht werden. Aber immer wird es sich um die Feststellung eines Höhepunktes und typischen Ertrages handeln. Gibt es für dessen Heraushebung nun irgendeine einigermaßen objektive Methode oder ist hier alles der persönlichen Stellungnahme und damit dem »Glauben« überlassen [413])? Das ist doch wohl nicht nötig, wenn man auf den

[412]) Dazu s. das neue Kapitel über den Barock in Karl Neumanns Rembrandt, 3. Aufl. 1922, S. 544 ff. und Werner Weißbach, Der Barock als Kunst der Gegenreformation, 1921; auch Wölfflin, Grundbegriffe.

[413]) Die Frage ist von keinem Geringeren aufgeworfen worden als von

engen inneren Zusammenhang zwischen der soziologischen Gestaltung und dem geistigen Leben achtet. Der Grundsatz, der eine objektive Periodisierung ermöglicht, ist doch nicht unfruchtbar auch für die Typisierung. Nur muß dann jetzt freilich ausdrücklich auf den Zusammenhang des soziologischen und des geistig kulturellen Elementes geachtet werden, der wieder tief im allgemeinen Wesen des geschichtlichen Lebens begründet ist. Dieses verläuft in

---

Goethe, der in einem an Gottfried Hermann anknüpfenden Aufsätzchen über »Geistesepochen« (Cottas Jubil.-Ausg. Bd. 37) die typischen Stufen jedes Kulturverlaufs schildert: 1. Primitivismus mit Keimzellen der Kultur bei Einzelnen; 2. die poetisch-sinnliche Stufe; 3. die theologisch-heilige; 4. der Uebergang der Tradition in humanisierte und universalisierte Individualwerte ohne Leugnung der Traditionswerte; 5. die mechanisierende Verflachung; 6. die chaotische Auflösung. Er selbst rechnet sich offenkundig der vierten zu und nennt sie edel, klug, aufrichtig, jedoch wohlbegabten Individuen angemessener als ganzen Völkern. — Im übrigen s. meinen Aufsatz »Konservativ und liberal« in der Christlichen Welt, 1917. Zum Unterschied der Periodisierung und Typisierung s. Heussi a. a. O., der sich seinerseits wieder auf die ausgezeichnete Abhandlung von Fritz Kern, »Recht und Verfassung im Mittelalter«, HZ 120, 1919 bezieht. Doch ist dessen Unterscheidung von »zeitlichem und begrifflichem Mittelalter« doch wieder etwas anders gemeint. Ich würde das begriffliche oder typische Wesen eines Zeitalters lieber mit dem Weberschen Begriff der »Idealtypischen« erfassen. — Auf den Zusammenhang des Periodisierungsproblems mit der Art des Zeitbegriffes ist keiner eingegangen, und doch liegt hier die letzte Entscheidung. Nur Spengler hat es getan, aber nur für seine unglücklichen »Gleichzeitigkeiten« und Homologien ausgebeutet, dagegen nicht für die Hauptsache, die Periodisierung und Typisierung eines konkreten bestimmten Verlaufes, wie er ja überhaupt keinen einzigen ruhig und umsichtig aus sich selber analysiert, sondern stets mit Parallelen und Ergänzungen dazwischen fährt. Ein gutes Beispiel ruhiger Analysen geben die Arbeiten des schon erwähnten Fritz Kern, s. besonders seine Mittelalterlichen Studien I, 1914. — Aehnliche Charakterisierungsprinzipien finden sich in den sehr interessanten und geistreichen Arbeiten von Walter Rathenau, Zur Kritik der Zeit[3], 1917, und Zur Mechanik des Geistes[4], 1917. Er hat diesen geschichtsphilosophischen Untersuchungen dann ganz entsprechend den hier vertretenen Gedanken eine gegenwärtige Kultursynthese folgen lassen: Von kommenden Dingen, 1917; zum ganzen s. Schmoller in seinem Jahrbuch 41, 1917 und Scheler in W. Rathenau, Köln 1922. In formaler Hinsicht ist Rathenaus Theorie von der gegenwärtigen Kultursynthese und deren Verhältnis zur Universalgeschichte meiner Auffassung nahe verwandt. Aber sein Verhältnis zur wirklichen Historie ist ein sehr viel loseres.

dem Rhythmus zwischen mehr substantieller und traditionalistischer »Gemeinschaft«, wo alle Kräfte im Stillen und unterbewußt, vor allem auch unter Führung dauernder Herrenschichten gebildet werden, und mehr individualistischer, auflockernder »Gesellschaft«, wo die Kulturgehalte verbreitert, individualisiert, humanisiert und universalisiert werden. Dieses formale und der verschiedensten konkreten Einzelgestaltung fähige Grundverhältnis ist auch der Schlüssel zur Lösung des vorliegenden Problems. Jedenfalls trifft es auf die Entwicklungsgeschichte des europäischen Kulturgebietes zu. Wie weit andere etwa überhaupt einen andern Rhythmus haben oder mit diesem Grundgesetz übereinstimmen, wage ich aus Mangel an bestimmtem Wissen nicht zu sagen. Das letztere ist immerhin wahrscheinlich aus der inneren Natur der Dinge heraus. Es ist das Verhältnis zwischen den Jahrhunderten bäuerlich-adliger, konservativ-aristokratischer Formung der geistigen, religiösen, politischen, künstlerischen, ethischen Elemente zu den demgegenüber verhältnismäßig kurz dauernden Zeiten der individualistischen Auflockerung, in der jene Elemente zu allgemeingültigen und allgemein mitteilbaren geistigen Prinzipien und klassischen Schöpfungen sublimiert werden. Das Partikulare wird hier human und das Traditionelle schöpferische Kraft. Der Uebergang von einem zum andern: das ist das fruchtbarste Moment, in dem sich die überzeitlich gültigen, wertvollsten Gebilde erheben, gesättigt mit der Kraft und der Substanz der stillen Jahrtausende und hinaufstrebend in die Freiheit und Beweglichkeit des reinen Geistes. Da drängt ein aus den letzten, hier nicht weiter zu erörternden Tiefen der Volks- oder Rassenanlage stammender, lange und zäh, herrisch und autoritätsmäßig gebildeter Gehalt in die Freiheit der individuellen Beweglichkeit und der bloß innerlich sachlichen Begründung. Die archaischen Härten, die standesgemäßen Ausschließlichkeiten, der etwaige herrenmäßige Luxus- und Sportcharakter fällt weg und ebenso fehlt noch die Verzettelung, Entwurzelung, Intellektualisierung und Spielerei, der die geistigen Gehalte bei der Ueberreife des Individualismus verfallen. Dieser Sachverhalt läßt sich nicht in psychologischen Gesetzen schematisieren, wie im Grunde Lamprecht doch gerade einen ähnlichen Gedanken zu schematisieren suchte. Er läßt sich mit den heutigen Mitteln auch noch nicht auf welt- und menschheitsgeschichtliche Parallelen begründen. Er soll ja auch nicht dazu

dienen die Verläufe Gesetzen zu unterwerfen, sondern nur dazu, den klassischen Fruchtbarkeitsmoment zu bestimmen. Das aber scheint wohl möglich. Diese Uebergangszeit von der Aristokratie zur Demokratie ist in den großen griechischen Kulturzentren die eigentlich schöpferische und klassische Zeit, wenn man von der einzigartigen Erscheinung des den alten Zeiten angehörenden Homer absieht, der aber doch auch seine eigentliche Bedeutung erst entfaltet, als er aus der Ritterpoesie zum Volksbuch geworden war, eine Umwandlung, die vermutlich auch an dem Text selbst nicht wirkungslos geblieben ist. Das ist bei den Israeliten der Fall, wo der Prophetismus diese gleiche, hier nur freilich ganz anders gelagerte Uebergangszeit charakterisiert und sich später in Gesetz und Apokalyptik verliert, während vorher ein traditionalistisches Bauerntum herrschte. Das gilt vom kulturellen Höhepunkt des Mittelalters, wo die aristokratischen Orden den populären weichen und die Ritterpoesie mit der städtischen Kultur zusammenfließt wie bei Dante. Das gilt von der Renaissance und vom Protestantismus, ja von den großen Leistungen der Aufklärung selbst, deren Literatur der Uebergang einer aristokratischen Kultur zur Humanität und deren Staat der Uebergang von der nationalen Festigung des Absolutismus zur modernen politischen Freiheit ist. Man könnte nur Bedenken tragen bezüglich solcher Zeitalter, wo das individualistische Chaos herrscht und umgekehrt die Gemeinschaft erst sich bildet, wie das mit der römischen Kaiserzeit und der Bildung der katholischen Kirche der Fall ist. Aber wir haben hier im Grunde doch das gleiche Verhältnis vor uns, nur eben umgekehrt: die Bildung substantieller Gemeinschaft aus zersetzter und haltlos gewordener Gesellschaft. Die Bildung der Kirche ist die Redintegration und geht mit der Rückbildung der ganzen Gesellschaft in agrarische und feudale Formen Hand in Hand. Vielleicht wird man etwas derartiges auch als den Charakter der Gegenwart bezeichnen dürfen, die jedenfalls im Sozialismus aller Arten eine Redintegration sucht, wenn sie sie auch auf diesem Wege bisher nicht gefunden hat und bei der ganz und gar individualistischen Wertstruktur des sozialistischen Denkens auf ihm schwerlich finden wird. Jedenfalls aber liegen auch bei solchen Zeitaltern die klassischen Momente da, wo der Individualismus und die gemeinsame Substantialität neu verbunden sind und das Human-Allgemeine mit dem Konkret-Gemeinschaftlichen sich ver-

schmelzt. Ein Augustin ist dafür ein klassisches und weltwirksames Beispiel. Das einzelne wird die nähere Ausführung zeigen müssen. Der Grundsatz im ganzen aber erscheint in der Tat als ein Mittel der Erfassung der Ergebnisse und des Sinngehaltes der Perioden für den hier vorschwebenden geschichtsphilosophischen Zweck. Von da aus versteht man auch die verhältnismäßig kurze Dauer solcher klassischer Zeiten, die dann die Folgezeit zu allgemeinen Prinzipien macht und von denen sie in immer neuer Deutung und Verbindung zu leben pflegt, wenn sie nicht gerade selbst zu jenen glücklichen, begnadeten Epochen gehört. Damit geht dann die Periodisierung freilich über in die Typisierung, aber die Typisierung ist keine generelle, sondern idealtypische, die sich an den fruchtbarsten und charakteristischesten Moment hält. Von da aus muß das verwickelte Verhältnis zur äußeren Chronologie freilich sorgfältig bestimmt werden. Doch ist vom Standpunkt der »historischen Zeit« aus das rein chronologische Problem überhaupt nicht so wichtig wie für den, der die Periodisierung von der physikalisch-annalistischen Chronologie aus bestimmen will und sich dann naturgemäß immer ärgert, daß es keine reinen Zeitabschnitte gibt.

Leichter zu beantworten ist die zweite Frage. Denn sie ist schon ziemlich allgemein übereinstimmend beantwortet. Der Beginn der Neuzeit liegt in jenem Zeitalter der erstaunlichen Intensivierung und Ausbreitung des Europäismus aus seiner mittelalterlichen geographischen und geistigen Enge heraus, in der Bildung des modernen National- und Einheitsstaates, der kapitalistischen Wirtschaft, der kolonialen Ausdehnung und der geistigen Autonomie des wissenschaftlichen Denkens, in der Zuwendung zu den praktisch-realistischen Aufgaben. Es ist im allgemeinen das fünfzehnte Jahrhundert. Aber die Schwierigkeiten dieser Frage liegen darin, daß dieser Ansatz doch nur den allgemeinen Rahmen umschreibt, aber nicht die Besonderheiten der eigentlichen modernen Lage gibt. Denn das Ergebnis dieser Ausweitung und Kräftesteigerung war zunächst der absolute Staat, das System der großen Mächte und die Verbindung von Absolutismus und Konfessionalismus, eine neue Bindung und Stabilisierung der Kultur. Davon aber trennt die eigentliche Neuzeit eine tiefe Kluft, obgleich all diese älteren Kräfte in ihr noch in den Wirkungen oder auch unmittelbar fortdauern. Die eigentliche Neuzeit ist doch erst geboren aus dem Bruch mit dem Absolutismus und

dem Konfessionalismus. Das war und ist ihr Pathos, der Grund ihrer staatlichen, sozialen und kirchlichen Bildungen, der Trieb ihres wissenschaftlichen Denkens. Die bürgerliche Gesellschaft und die Autonomie und Organisationskunst bewußter Wissenschaft sind ihre Kennzeichen. Mit der englischen Revolution beginnt die Auflösung des konfessionell-absolutistischen Zeitalters. Eine weitere Revolution führt die neuen Staats- und Gesellschaftsideen des Amerikanertums auf den weltgeschichtlichen Plan, die französische beendet auf dem Kontinent die letzten Reste des Mittelalters. Seitdem ist die revolutionäre Bewegung nur immer fortgeschritten und stellt die Frage nach einer Beendigung dieses durch und durch revolutionären, über die Ausgleichungen des Anfangs immer wieder hinausstrebenden und heute sie als Bürgertum dogmatisierenden und verhöhnenden Zeitalters [414]).

Man hat also die Neuzeit in einem weiteren und in einem engeren Sinne zu unterscheiden. Im ersteren Sinne beginnt sie mit dem 15. Jahrhundert und dem neuen Militär- und Beamtenstaat der Souveränität gegen Kirche und gegen Imperium, im zweiten Sinne beginnt sie mit der englischen Revolution und der Aufklärung, welche letztere nichts weniger als ein erledigtes und hochmütig zu bewitzelndes Zeitalter ist. Auch die romantischen Gegenbewegungen haben ihren Hauptertrag, die Verselbständigung des Nationalstaates und die Autonomie der Wissenschaft, fortgesetzt und im übrigen der von ihr eröffneten ungeheuren ökonomisch-technischen Bewegung keine Gegenkraft und kein

[414]) Hierzu s. meine Arbeit in der Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. IV, 1 Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit², 1909; jetzt selbständig in dritter Auflage mit einem Nachtrag, der gerade das hier besprochene Problem behandelt, sowie »Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Kultur²« 1911. Dazu wesentlich zustimmend Fritz Friedrich, Versuch über die Perioden der Ideengeschichte der Neuzeit und ihr Verhältnis zur Gegenwart, HZ 122, 1920 sowie Richard Wolff, Studien zu Luthers Weltauschauung, 1920, ablehnend v. Below, Die Ursachen der Reformation, 1917; weiteres bei Heussi a. a. O. — Zur Charakteristik der modernen Welt selbst s. Sombart, Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen, dazu die Kritik von Scheler in Abhh. und Aufs. II. Der Ausdruck Bourgeois scheint mir eine Herabsetzung einer doch immerhin großen Sache. Die bürgerliche Gesellschaft ist nicht Bourgeoisie, wenn man sie nicht etwa mit Sozialisten, Bohemiens und Romantikern lächerlich machen will. Sie ist in allen Ländern anders und überall in sich geschichtet.

Verständnis entgegengesetzt. Die Aufklärung, ihr rationaler Staat, ihre geistige Autonomie und der von ihr ausgehende Hochkapitalismus sind bis jetzt kein Intermezzo, sondern die dauernde kritische Unterlage des modernen Lebens. Nicht in ihr selbst, aber in der von ihr eröffneten und durchdrungenen Periode ist der Ausgangspunkt zu nehmen, wenn man die Gegenwart verstehen will.

Man kann, wie es oft geschieht, das ganze Abendland im Unterschied von der Antike als moderne Welt bezeichnen, eine Bezeichnung, die richtig ist, weil erst bei ihr die richtige Einschätzung des Mittelalters als der Unterlage und Vorkultur unseres gegenwärtigen Lebens zum Ausdruck kommt. Aber nicht das ist im jetzigen Zusammenhang der Sinn des Ausdruckes: moderne Welt. Mit ihm ist vielmehr jene im weiteren und im engeren Sinne verstandene Neuzeit gemeint. Diese moderne Welt oder die Gegenwart ist die Umbildung der abendländischen Barbarenstaaten und Feudalreiche zu dem großen Gebilde der modernen militärisch-bureaukratischen Einheitsstaaten und zu den dementsprechenden, ungeheuere Bevölkerungsmassen erzeugenden und erhaltenden wirtschaftlich-sozialen Systemen des Kapitalismus, des Großbetriebs und der kolonialen Weltausbeutung. Diese Welt beginnt mit dem Spätmittelalter, mit den Anfängen des souveränen und absoluten Staates, dem zugleich das Aufkommen einer wieder souveränen, freien und individuellen geistigen Bildung sowie eine ungeheuere Steigerung der intellektuellen und technischen Zivilisation entspricht. Das konfessionelle Zeitalter des 16. Jahrhunderts bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges und der englischen Revolution, die der letzte Akt der großen Kirchenrevolution ist, bedeutet einen Rückschlag und ein Zeitalter des Uebergangs. Darauf folgt das Zeitalter der vollendeten absoluten Monarchie und der großen Mächte, zugleich das Zeitalter der großen neuen Philosophie und einer internationalen, jetzt weltlichen künstlerischen und literarischen Kultur, ausmündend in die Aufklärung und in die amerikanische und französische Revolution. Den zweiten großen Hauptakt stellt seitdem die Bildung der großen Nationalstaaten dar, der welterobernden Wirtschaftsimperien und der begleitenden unermeßlichen geistigen Regsamkeit und Produktivität, ideell genährt von den feindlichen Brüdern des Rationalismus und der Romantik, am raschesten erschöpft in denjenigen Kräften, die eine gewisse Naivität und

unverbrauchte Gewißheiten fordern, in Religion und Kunst, zugleich aus seinem eigenen Wesen die Gefahren kriegerischer Selbstzerstörung und sozialer Zersetzung ausbrütend, die uns heute an neue Lebensformen denken lassen und die von anderen als Zeichen der beginnenden Auflösung gebucht werden [415]).

Das ist die Welt, die wir heute noch sind und innerhalb deren uns alles leicht vertraut und verständlich werden kann, die wir als eine Kontinuität unmittelbar empfinden. Diese Welt hat einen außerordentlich reichen und bunten geistigen Inhalt, der nicht bloß aus ihr selbst, sondern zum größten Teil aus unserer ganzen Geschichte seit den Griechen stammt. Damit erweitert sich unvermeidlich der Horizont bis zur Einbefassung der ganzen darauf hinführenden universalgeschichtlichen Entwicklung. Aber der Gedanke des Aufbaues verlangt nur, daß wir daraus die großen elementaren Grundgewalten herausholen, die unmittelbar, nicht bloß für das gelehrte historische Wissen und einen von ihm erfüllten Schulunterricht, bedeutungsvoll, wirksam und anschaulich sind. Diese Grundgewalten in ihrem ursprünglichen Sinn und ihrem Herauswachsen aus der historischen Bewegung verständlich zu machen, damit unserer geschichtlichen Erinnerung die entscheidenden Akzente aufzusetzen und sie in Hinsicht auf die Gegenwart zu gliedern, schließlich das in der modernen Welt sich herausbildende Verhältnis dieser Grundgewalten zueinander und zu dem modernen Leben zu erfassen: das ist die Idee eines Aufbaues der europäischen Kulturgeschichte. Hier ist dann zuerst die Frage, welches diese Grundgewalten überhaupt sind.

Da kann uns alles vor den Griechen gleichgültig sein. Ihr Zusammenhang mit dem vorderen Orient mag für die historische Erklärung des Griechentums von größter Bedeutung sein. Was darin bleibende Bedeutung hat, ist an das Griechentum übergegangen und für uns nur in dieser seiner griechischen Umwertung und Verschmelzung bedeutsam. Nur ein Element dieses Orients kommt allerdings auch für uns noch in Betracht, der hebräische Prophetismus und die hebräische Bibel. Aber das ist ein Element, das selber erst aus den Zerstörungen durch die

[415]) Dabei ist durchaus nicht bloß an Spengler und den deutschen George-Kreis zu denken. Oben sind F. A. Lange, Burckhardt und Windelband erwähnt. Daß auch in England die Dinge so gesehen werden, s. William Ralph Inge, Outspoken Essays, in kurzer Zeit 9. Auflage, 1922; auch Wells stellt doch eine Alternative zwischen radikaler Erneuerung oder Untergang.

großen Mächte des Orients entstanden ist, die Umbildung national religiöser Ideale unter diesen Einflüssen zu einer tiefen Menschheitsethik, nach der die sinkende hellenische Antike griff, und die mit dem Christentum zusammen dann ein Grundpfeiler der europäischen Welt geworden ist. Das ist nicht Zufall, sondern beruht gerade auf einer völligen Ueberschreitung des Gemein-Orientalischen, auf einer Wahlverwandtschaft mit dem aktiven Individualismus und dem ins Allgemein-Menschliche strebenden Ethos des Hellenentums. Nur dadurch war die Verwachsung möglich, die heute unlösbar ist und die allen am hebräischen Prophetismus beteiligten Völkern den Christen, Juden und Muhammedanern einen gemeinsamen Charakterzug in der Welt gibt. Auch haben alle drei die griechische Antike an sich herangezogen.

Die zweite Grundgewalt ist das klassische Griechentum, das heißt das Griechentum der Polis, in das mit den homerischen Gedichten noch aus der griechischen Ritterzeit ein der Bibel vergleichbares Elementarbuch naiver Phantasie und einfach menschlicher Helden- und Familienethik hineinragt. Die Polis hat mit dem Königtum auch kein Priestertum orientalischen Stils aufkommen lassen, ist dadurch der Quellort freier künstlerischer und wissenschaftlicher Bildung geworden, die wohl auch ihrerseits durch den soziologischen Unterbau tief bedingt ist, aber ihm gegenüber doch eine ganz ungewöhnliche Freiheit und Eigentiefe erlangt hat. Wie sehr diese Wunderschöpfung griechischer Wissenschaft und Kunst treibende Kraft und zügelnde Form für das Abendland geworden ist und wie tief sie sich erst mit römischem und durch dieses hindurch mit abendländischem Wesen verschmolzen hat, darüber ist jedes Wort überflüssig.

An dritter Stelle steht die Welt des antiken Imperialismus, die römisch-hellenistische Monarchie, die im wörtlichsten Sinne mit Bauten, Straßen, Recht, Verwaltung, Sprache und Technik das Fundament der germanisch-romanischen Völker ist. All diese Zusammenhänge sind freilich mehr für den Gelehrten, den Juristen, den Verfassungshistoriker, den Wirtschaftshistoriker wichtig und gehören nicht dem allgemeinen Bewußtsein an, es sei denn als eine Selbstverständlichkeit, die alle glauben, aber wenige wissen. Dahingegen wirken zwei Dinge aus diesem Imperialismus mit unerhörter Kraft, die Idee des geschlossenen, militärisch-bureaukratischen Großstaates und der Weltreligion, die aus dem Bedürfnis des Weltreiches im letzten Grund entstand und zu

diesem Zwecke die christliche Kirche aus orientalischen Missionsgemeinden ausbildete. Diese Kirche hat dann in Wahrheit als die letzte Lebensform der Antike Staat und Recht, Kultur und Wissenschaft zu den Barbaren gebracht. Ueber die elementare Bedeutung dieser Mächte bis zum heutigen Tage ist gleichfalls jedes Wort überflüssig.

Die vierte Grundgewalt liegt dann jenseits der großen Zäsur zwischen Antike und Moderne: unser abendländisches Mittelalter. Es ist erst von der Kirche, von Byzanz, von den Arabern zur Kultur erzogen worden. Aber es ist doch der eigentliche Mutterschoß unseres ganzen Wesens, unendlich enger mit uns zusammenhängend und unendlich tiefer uns bedingend in tausend gewußten und noch mehr ungewußten Dingen als alles vorher Genannte. Auch unser eigentlichster Geist hat ebenso wie unsere politischen und sozialen Institutionen hier seine Wurzel. Die wenigsten wissen, aber alle leben diesen Zusammenhang. Hier ist jene Innerlichkeit und jener Unendlichkeitsdrang in der Stille vorbereitet worden, der den reifen Europäismus von aller Antike und allen anderen fremden Hochkulturen unterscheidet und der, zur Reife gelangt, sich die kritische und rationale Antike sowie ihr innerweltliches Daseins- und Schönheitsgefühl einverleibt hat, damit die schärfsten Lebensspannungen erzeugend, die es irgendwo gegeben hat. Diese Dinge müssen freilich noch mehr durch historische Arbeit ins Bewußtsein gehoben und zur Anschaulichkeit gebracht werden, als das bisher der Fall gewesen ist. Die Kultur des Mittelalters harrt noch der Darstellung. Aber man fühlt auch, wie zahlreiche Kräfte sich nach dieser Aufgabe strecken.

Diese vier Urgewalten sind es, die als die tragenden Grundpfeiler und als die fortzeugenden Kräfte noch die moderne Welt tragen und durchwirken und mit deren Eigenem sich unübersehbar kreuzen und vermischen. Aus allem zusammen und aus dem Einsatz neuer Kräfte muß die seelische Kraft der Zukunft herausgearbeitet werden.

Das ist das Bild des Aufbaues, das wir suchten. Mit einem solchen Bild im Kopfe kann man dann erst an die Kulturarbeit der Gegenwart gehen, sie von Ueberflüssigem und Veraltetem entlasten, zu neuer Einheit und Zeugungskraft zusammenfassen, vielleicht auch Teures und Großes opfern, um nur die befruchtenden Elemente zusammenzubringen und ihnen neuen Raum zu

öffnen. Das Nähere kann hier noch nicht ausgeführt werden, es muß dem nächsten Bande überlassen werden. Wohl aber ergeben sich zum Schlusse drei wichtige Erkenntnisse, die zwar darin unmittelbar enthalten sind, die aber der besonderen Hervorhebung und Unterstreichung bedürfen. Sie sind eine Folge der Einsichten in das Verhältnis soziologischer und ideologischer Elemente der Geschichte, wie sie gerade aus dem modernen Geschichtsdenken entspringen.

Der erste Satz ergibt sich aus dem Umstande, daß zwar alle geistigen Kulturgehalte in bestimmten Abhängigkeiten von ihren soziologischen Unterlagen und Voraussetzungen entstehen, aber, eigenen Ursprungs, wie sie schließlich sind, und bestrebt vom zufällig-partikularen Ursprung in die Region allgemeinmenschlicher Bedeutsamkeit hinauszuwachsen, sich dann ablösen und zu selbständigen geistigen oder Kulturprinzipien umwandeln. Die hebräische Ethik hat ihren sehr konkreten Ursprung vergessen und gibt sich als offenbarte oder auch als rationale Menschheitsethik. Der griechische Klassizismus ist von der überall ihn bedingenden Polis gelöst und zu einem Prinzip des Humanismus geworden usw. Dieser Loslösungs-, Verselbständigungs- und Vergeistigungsprozeß aller einst konkreten und individuellen, überdies stark soziologisch bedingten Kulturgehalte ist eine der Grundtatsachen aller Geschichte und vor allem der mittelmeerisch-europäischen Geschichte. In ihr leben überall die Geister fort, deren ursprünglicher soziologischer Leib zerfallen und vergessen ist; sie gewinnen eine eigene selbständige Filiation ihrer derart verselbständigten Gehalte, die teils aus den unerschöpflichen logischen und psychologischen Antrieben, teils aus deren Verbindung und Vermischung folgt, wo dann nur der Gedanke zeugt und nicht mehr die Situation. So entsteht nachträglich eine immer komplizierter werdende, relativ selbständige geistige Geschichte, die sich oberhalb der eigentlich realen Regionen in einer verhältnismäßig schmalen, aber gelegentlich sich stark verbreiternden Linie fortspinnt. Die Gefahr ist dabei das Abstrakt-Werden, die Dogmatisierung, die Rationalisierung, die Scholastisierung, die Entleerung und oberflächliche Verschmelzung zu konventionellen oder angeblich rationalen »Kulturideen« oder »Werten«, wie man heute so gerne sagt. Wird diese Gefahr empfunden, dann führt historische Forschung diese Ideen und Werte wieder auf ihren Mutterboden zurück, erfüllt sie

mit dem konkreten, ursprünglichen und lebendigen Sinne, womit sie dann freilich auch der Gegenwart entrückt und historisiert werden. Aber eben dann beginnt der Prozeß der Loslösung von neuem und wird der so erfüllte und verlebendigte Kulturgehalt wieder zum übergeschichtlichen Prinzip gemacht. So ist es mit Antike, Christentum, Mittelalter oft genug gegangen. Diese Loslösungen und Verallgemeinerungen, Umwandlungen in -ismen, sind etwas völlig Normales und Notwendiges. Von ihnen lebt die europäische Welt ihr Leben. Ebenso notwendig aber ist die beständige historisch-exakte Wiederbelebung und immer neue Verhältnisbestimmung der im Grunde sich vielfach widersprechenden, aber vom Leben zusammengelebten Prinzipien [416]). Das ist in der Spätantike und vollends in der reifen europäischen Kultur immer neu geschehen und ist die Unruhe in unserer geistigen Uhr. Es ist auch die Lösung des Rätsels des gegenwärtigen Historismus, der durchaus kein bloßer Alexandrinismus zu sein braucht, wenn er die Kraft zur Wiederablösung vom bloß Historischen und zu neuen Kombinationen findet.

Der zweite Satz ist eigentlich nur eine Umkehrung dieses ersten. Die Ablösbarkeit der Kulturgehalte von ihren ursprünglichen historischen Situationen und der erschütternde Wettstreit dieser Prinzipien im reifen geistigen Leben zwingt dieses, sich diese Kulturgehalte immer wieder historisch zu vergegenwärtigen und durch Verarbeitung der Geschichte sie neu zu ordnen, wobei ihre ursprüngliche soziologische Bedingtheit immer wieder vergessen werden darf, ja muß. Ganz umgekehrt steht es nun aber mit dem soziologischen politisch-ökonomisch-rechtlichen Bestande der Gegenwart. Der bedarf nur für Techniker des Rechts und der Verwaltung und für den Gelehrten des historischen, in die ferne Vergangenheit zurückgehenden Verständnisses. An sich ist er etwas in Leben, Anschauung, gegenwärtigem Schicksal und Arbeiten unmittelbar Gegebenes und Verständliches und bedarf gerade für den bloß Lebenskenntnis und Lebensorientierung Suchenden keiner endlosen historischen Unterbauung und Vergleichung. Diese Dinge sind praktisch

[416]) Diese Theorie der Ablösung und Verselbständigung der Kulturgehalte ist auch wesentlich für Hegel, s. oben S. 263. Auch Ranke, »Epochen« S. 30: »Also auch hier begegnet man in großartiger Weise, wie bei der Literatur und dem Rechte, dem Umstand, daß aus dem Partikulären sich allmählich etwas Allgemeines entwickelt«; übrigens auch Engels, Feuerbach, S. 45.

unser Schicksal, und sie muß man praktisch handhaben und verstehen lernen. Sie sind im Unterschied von den luftigen geistigen Gebilden, die immer nach ihrem ehemaligen Leib zurückverlangen und nur aus der Geschichte heraus verständlich und vereinbar sind, selbst lebendiger Leib, der aus seinem eigenen Gesundheits- oder Krankheitsgefühl sich versteht und sich seine eigene Struktur aus dem praktischen Leben heraus klarmachen kann. Hier bedarf es für die praktische Lebensbildung keines Historismus, sondern heller und klarer Beobachtung, praktischen Sinnes und eines durch Theorie nicht verbildeten Verstandes. Gerade der letztere ist wichtig und folgt aus der Sachlage. Hier handelt es sich nicht um Wert- und Ideengehalte, die in irgendeinem »Ismus« zusammengefaßt werden müssen, sondern um tausend praktische Einzelheiten und deren Zusammenwirken zu einer nicht logischen, sondern praktischen Systematik. Der »Gebildete«, der an der Historie philosophisch Interessierte, muß daher bei den Kulturgehalten ein ganz anderes Verhältnis zur Historie zugrunde legen als bei der praktisch-soziologischen Lebensordnung. Die ersteren muß er aus der Historie seit Hebräern und Griechen verstehen, die letztere muß er vor allem in ihrer modernen Besonderheit und Einzigartigkeit praktisch-anschaulich erfassen und bedarf dazu keiner Historie, die weiter zurückgeht als auf die Bildungsgeschichte unserer Gesellschaft seit der Uebergangszeit des 16. Jahrhunderts. Denn diese Dinge gilt es nicht historisch, sondern praktisch zu erfassen, ihre uns bedingenden Schicksalsnotwendigkeiten zu begreifen und die aus dieser Lebensanlage heraus der Zukunft sich entgegenbildenden Kräfte herauszuspüren. Führt man hier diese Beschränkung durch, so wird man frischer und lebendiger sehen und wird man vielen Ballast auswerfen können, der an sich nur das Schiff des Gelehrten zu belasten bestimmt ist. Die allgemeine historische Bildung darf und muß für die vormodernen Zeiten wesentlich auf das Ideologische gerichtet, darf und muß wesentlich Geistesgeschichte sein. Dadurch kann sie auch vereinfacht und konzentriert werden [417]).

[417]) Auch das ist schon von Hegel erkannt, der überhaupt nicht der aprioristische Konstrukteur war, als der er in der Legende umgeht; siehe Geschichtsphilosophie (Reclam), S. 87: »Es ist daher in Ansehung der Vergleichung der Verfassung der früheren welthistorischen Völker der Fall, daß sich für das Prinzip unserer Zeiten sozusagen nichts aus denselben lernen läßt.

Der dritte Satz ergibt sich aus der Vereinigung der beiden ersten und betrifft die praktisch-kulturelle Aufgabe der Gegenwart. Da darf dann freilich Ideologisches und Soziologisches nicht mehr getrennt, sondern muß beides in seinem engen Zusammenhang gesehen und verstanden werden. Die Aufgabe ist dann eine doppelte: einerseits die Herausarbeitung eines klaren Bildes der gegenwärtigen soziologischen Lebensordnung, ihrer vorwärtsstrebenden, ihrer absterbenden und ihrer beharrenden Kräfte, ihrer Begründung in praktisch-materiellen und in psychologischen Verhältnissen, kurz ihrer eigentümlichen Struktur, von der jeder Einzelne ein Teil ist; anderseits die Konzentration, Vereinfachung und Vertiefung der geistig-kulturellen Gehalte, die die Geschichte des Abendlandes uns zugeführt hat, und die aus dem Schmelztiegel des Historismus in neuer Geschlossenheit und Vereinheitlichung hervorgehen müssen. Diese doppelte Aufgabe vereinigt sich dann in dem Bestreben von Wissenschaft, Bildung, Philosophie, Schule und Literatur, jene beiden Größen in der der Gegenwart und Zukunft entsprechenden Weise aufeinander zu beziehen, dem ideologischen Gehalt einen neuen soziologischen Leib zu schaffen und den soziologischen Leib mit einer neuen und frischen Geistigkeit, einer neuen Zusammenfassung, Anpassung und Umbildung der großen historischen Gehalte zu beseelen. Wie man das machen soll und kann, dafür gibt es dann freilich keine Anweisung. Das ist schöpferische Tat und Wagnis der an eine Zukunft Glaubenden, derer, die von keiner Gegenwart sich einlullen oder zerbrechen lassen, sondern in jeder Gegenwart zum mindesten die Aufgabe einer solchen Kombination nach dem Maß ihrer Kräfte und Möglichkeiten glauben und behaupten. Dazu gehören gläubige und mutige Menschen, keine Skeptiker und Mystiker, keine rationalistischen Fanatiker und historisch Allwissenden. Das kann nicht das Werk eines Einzelnen sein. Es ist naturgemäß das Werk vieler, zunächst in der Stille, in der eigenen Persönlichkeit und dann im weiteren Kreise. Erst aus solchen Kreisen wird das neue Leben kommen und von verschiedenen Punkten her

Mit Kunst und Wissenschaft ist das ganz anders ... das Verhältnis erscheint hier als ununterbrochene Ausbildung desselben Gebäudes, dessen Grundstein, Mauer und Dach noch dasselbe geblieben sind ... Aber in Ansehung der Verfassung ist es ganz anders; hier haben Altes und Neues das wesentliche Prinzip nicht gemein.«

sich zusammenleben. Das wirksamste wäre ein großes künstlerisches Symbol, wie es einst die *Divina Comœdia* und dann der Faust gewesen ist. Allein das sind glückliche Zufälle, wenn einer Epoche solche Symbole geschenkt werden, und sie kommen meist erst am Ende. Es muß auch ohne sie gehen, und noch dürfen wir, wo der Weltkrieg die ganze bisherige Epoche in den Schmelztiegel geworfen hat, derartiges überhaupt nicht von ferne erwarten.

Die Aufgabe selbst aber, die immer für jede Epoche bewußt oder unbewußt bestand, ist für unseren Lebensmoment ganz besonders dringend. Die Idee des Aufbaues heißt Geschichte durch Geschichte überwinden und die Plattform neuen Schaffens ebnen. Auf ihr muß die gegenwärtige Kultursynthese beruhen, die das Ziel der Geschichtsphilosophie ist. Davon soll, soweit es im Vermögen eines Einzelnen steht, der nächste Band handeln.

Namenregister.

Achelis 517
Acton 652 ff.
Adler, Max 316 338 542
Augustin 15 610 645 714 762

Bahnsen, Julius 28
Bär, K. E. v. 422 665
Barrès, M. 619 633
Barth, Paul 375 399 413
Bastian 436 572
Bäumker, Cl. 596 600 604
Bauer, Bruno 270 319 f. 334
Bauer, Otto 327
Bauer, Wilhelm 2 650 655
Baur, F. Chr. 15 270 743
Becher, Erich 32 57 98 110 183 679
Becker, C. H. 727
Below, G. v. 262 281 298 317 651 691 763
Bentham 392 415
Benoy Kumar Sarkar 713
Benz, Fr. 689
Bergson 24 49 94 141 421 590 608 618 632—649 659 672
Berkeley 418 440
Bernheim, E. 2 459 650 f. 681
Bernstein, Eduard 359
Berr, Henri 383 416 653 743
Bertram, Ernst 507
Bezold, Fr. v. 2 70 529
Blüher, H. 517
Böckh 295 304 511
Bonald, de 298 611
Bopp 511
Bossuet 384 f. 405
Bouquet, A. C. 8 f. 219
Bourdeaux 380
Bourget, P. 416
Boutmy, Ed. 436
Brandenburg, E. 348 f. 671
Brandes, Georg 618
Brentano F. 596
Breysig, K. 344 461 f. 520 714 744—747
Brinkmann, C. 64 375
Brotherus 380
Brückner, Alex. 669
Bryce, James 655
Buckle 415 429
Burdach, K. 530
Burke, Edmund 8 280 284 f. 297 f.
Burckhardt, J. 25 40 42 121 123 303 458 509 650 666

Carlyle 465 493
Cassirer, Ernst 110 187 253 543 546
Chamberlain, H. St. 23 258
Champion, Edme 653
Cohen, H. 541—546 602
Cohn, J. 159 609
Coignet 633 640
Coleridge 417 421
Comte 19 f. 241 327 f. 379 384 f. 390—417 418 f. 422—428 447 449 512 526 533 ff. 568 690 742
Condorcet 384 f.
Croce, Benedetto 5 18 30 104 119 131 240 242 274 384 618—632 705
Crome, F. L. 737
Cunow, H. 355 359
Curtius, E. R. 9 217 612 634

Danilewsky 729
Darwin 327 339 352 537 572
Davillè 18
Delbrück, H. 360 f. 653
Delvaille 17
Descartes 105 371 386 515 593 597 673
Deußen 481
Dessoir, Max 87
Deutschbein, Max 603
Dieterich, Albert 219 584
Dietrich, Albrecht 714
Dietzel, H. 369
Dilthey 24 f. 63 120 125 258 281 290 294 376 393 f. 420 f. 437 509—530 549 ff. 577 594 ff. 601 f. 646 659
Döllinger 653
Dougall, Mac 63
Dove, A. 272 696
Drews, Arthur 481
Driesch, Hans 98 f. 214 612 648 657 664—667 683 686 f. 703

Droysen, J. G. 31 119 294 304 ff. 415 508 511 f. 645
Duncker 508 511
Dworzak 650 f. 653
Dyroff, A. 32
Dyrssen C. 634
Ebbinghaus, Hermann 519 522
Ebbinghaus, Julius 236
Eichhorn, K. F. 295
Eleutheropulos 360
Elkuss, Siegbert 286 295
Engels, Fr. 236 315—319 323 331 f. 341 345 348
Erdmann, Benno 32 326 348 532 536
Erdmannsdörffer 294 529
Ernst, Paul 612
Eucken 25 93 134 ff. 485—493 530 553 642

Fechner 86 f. 437 466 484
Feigel, Fr. K. 466
Fester R. 19
Feuerbach 262 321—325 334 343 f. 350 497 f. 626 629 f.
Fichte 81 125 241 252 337 388 449 468 558 584
Fischer, Kuno 270 559
Flint 242
Flügel, O. 436
Fouillée 388 399 427 432 435 f. 444 469
Fourier 336 344
France, Anatole 69 108
Franz, Konstantin 304
Freeman, E. A. 2.
Freyer, H. 26
Friedrich, Fritz 763
Frischeisen-Köhler 529 573
Fueter, Ed. 2 242 270 273 281 651
Fustel de Coulanges 415

Gall 393 422
Garfein-Garski 31
Gaupp, R. 421
George, Stefan 507 577 592 612 649
Gervinus 289 f. 306
Geyser, J. 600
Gierke 273
Goldfriedrich 214 242 301 380 462
Goldscheid, Rudolf 340
Goldstein, Julius 384 471 489
Göller, E. 733
Goethe 84 ff. 154 208 214 229 245 f. 253 258 399 484 520 533 537 759
Gomyo, Chuichiro 713
Gooch, G. P. 218 279 281 295 651
Görland, A. 128
Gottl, Friedr. 83 661 685
Gräbner, F. 433 459
Grimm, J. 295 511
Groethuysen 511 521 528
Grote 415 429
Grotenfeldt, A. 123
Guizot 42 390 652 654 690 738 ff.
Gundolf 263 629 631
Guyau 145—148

Haas, W. 706
Hackmann, H. 714
Hamann, R. 651 672 734
Hammacher, E. 125 f. 319 331 336 354
Häring, Th. 71
Harnack, A. v. 31 33 42 53 70 369 529 652 737 743
Hartmann, E. v. 25 49 138 f. 247 437 f. 447 466 f. 477—485 583 590 639
Hartmann, L. M. 53 662
Hartmann,Nicolai 544 596
Halphen 416
Hausenstein, W. 360
Haym, R. 508 511
Hefele, H. 631
Hegel 19 f. 25 f. 28 46 56 74 81 127 130—134 241—277 288 ff. 315 320 bis 324 327 f. 331 333—358 372 375 ff. 395 399 f. 408 f. 414 f. 421 428 431 447 ff. 469 475 479 496 499 512 522 f. 539 545 569 591 596 602 606 619—623 643 659 690 726 731 ff.
Hehn, Victor 99
Heller 383
Helmolt 462 711
Hensel, Paul 13
Herbart 436 442 472
Herder 19 f. 81 106 241 245 381 474 484 620 709
Herkner 336 344 369 432
Herzen, Alex. 728
Hessen, Sergius 562
Heussi, K. 595 705 759
Hildebrand, D. v. 204
Hildebrand, Karl 283
Hildebrandt, Kurt 612
Hilferding 332
Hintze 654 754
Hobbes 16 393
Hötzsch 728
Humboldt, W. v. 127 190 208 210 213 242 252 f. 258 284 299 ff. 305 312 475 513
Hume 106 383 f. 388 390 662
Hurwicz, Elias 436
Husserl, E. 91 418 519 522 529 555 571 583 587 589 596—608 617
Huyzinga 712

Inge, William Ralph 765

Jäger, Werner 79
Jaspers, K. 190 313 469 571 645 714
Jellinek, K. 603
Joël, K. 471 595
Jordan, L. H. 190
Jung, C. G. 420
Junge, R. 344 751
Justi, Carl 529

Kahler, E. v. 571
Kakuzo, Okakura 706
Kant 19 22 28 81 84 86 f. 124 126 ff. 154 180 206 f. 229 235 251 403 536 541 f. 555 f. 574—577 599 f. 676 679
Kärst 279 301 f. 304 f. 655 705
Kaufmann, Erich 130 217
Kautsky 359
Kelsen, H. 336 352
Kerler, D. H. 609 618
Kern, Fritz 759
Keyserling 648 706 709 717
Kidd, Benjamin 144
Kiefl 241
Kierkegaard 53 178 190 214 307 311 ff. 351 493 ff. 591 645
Kirejewski 609 728
Kjellén 433 741
Köhler, Walter 15 705
Koigen, D. 321
Kroner, R. 158 638
Krüger, F. 437 459

Lacombe 399 641 644 743
Lamprecht, K. 65 307 328 344 452 459—462 671 714 760
Landsberg, Paul 603
Lange, F. A. 110 536—540 648
Langlois, Ch. V. 2
Lask 125 207 251 418
Lassalle 336 357 ff. 364 371
Lazarus 436
Leibniz 17 f. 37 105 f. 209 243 385 439 444 472 483 f. 599 ff. 675 f. 679
Lensch 327 357
Leo, Heinrich 292 294 652 733
Leone, Enrico 332
Lessing, Th. 138 204 577
Levy, H. 354
Lindner 344 353 653
Litt, Th. 78 213 595
Locke 106 390 515
Lorenz, O. 21 119 272 705 722 737
Lotze 24 f. 119 256 f. 274 277 437 f. 466 f. 472—477 483 f. 514 550 552 ff. 592 617 659 663
Low, Sidney 8
Luckwaldt 730
Lukácz, G. v. 350

Mach 559 662
Mahnke, D. 600
Maier, Heinrich 31 491 657
Maine, Henry 428
Maistre, de 411
Malebranche 105 207 408 419 614 ff. 676 679
Mammelet 573
Marck, S. 236
Marcks, Erich 530
Marcuse, S. L. 140
Martin v. 384
Marx 5 25 f. 149 f. 189 250 262 265 315—372 375 497 f. 510 537 565 587 f. 743 f.
Masaryk 316 728
Mayer, Gustav 321
Mehlis, Georg 158 ff. 288
Meinecke, Fr. 35 73 162 201 215 ff. 272 279 281 298 383 529 571 627 651 f. 671 696 f.
Meister 32
Metzger, Arnold 600
Metzger, W. 16 281
Meyer, A. 603
Meyer, Ed. 27 31 43 53 376 650 652 704 706 726
Meyer, R. M. 714
Michelet 295 390
Michels, R. 101 332 354
Mill 19 63 143 379 398 417—420 429 434 f. 440 ff. 447 468 512—517 566 714
Misch, G. 385 529
Mitscherlich, W. 714
Mommsen 3 304 660
Monrad, O. P. 314
Morgan 315 336 345 355 428
Möser 244 371
Müllenhoff 295
Müller, Adam 163 273 283—286 295 bis 298
Müller-Freienfels 213 517
Müller, Otfried 295 304
Münch, Fritz 532
Münsterberg, H. 31 207 437 560

Nadler, Josef 119
Natorp, P. 543 547 ff.
Naumann, F. 241
Neeff, F. 24
Nelson, L. 129
Neumann, Carl 350 651 672 758
Niebuhr 115 278 ff. 511
Nietzsche 5 26 53 81 139 f. 148 310 313 481 494—508 530 574 589 f. 607 f. 607 ff. 611 ff. 615 f.
Nohl, H. 529
Nötzel, K. 728
Novalis 284 f.

Odenbreit, B. 354
Oncken 78 114 350 356
Oesterreich, T. K. 87 471
Ott, Emil 638
Overbeck 497

Pannwitz, R. 7
Parpert, F. 32
Pascal 18 105
Paul, Hermann 32 451 459 682 f.
Picard, Max 7
Plenge, J. 189 260 331 350 361 363 f. 730
Pöhlmann 354 361
Pötzsch 283 f.
Prösler 11
Proudhon 344
Puchta 270

Rachel 655
Rachfahl 671
Radowitz 215
Ranke 40 42 114 f. 121 123 131 163 169 185 208 215 220 231 237 ff. 263 271 ff. 278 ff. 301 464 477 654 f. 696 707 735—738
Rathenau 348 759
Ratzel 99 463 668
Ravaisson 633
Rehmke 440 650
Reinhard, K. 12
Reiniger, R. 469 f.
Renan 69 122 145 432 465 632
Renner 327 357
Renouvier 466 633
Reuter, H. 314
Richet, Ch. 655
Rickert 91 119—122 150—158 207 227—239 311 367 418 559—565 569 f. 577 ff. 638 661 680
Riegl 366 650
Riehl, A. 57, 533—536
Rieß, L. 306 680
Riou, Gaston 634
Ritter, Moritz 115 242 260 281 651
Rivière, J. 648 653
Rodbertus 352 364
Rohde, E. 503 507
Rosenthal, Max 662
Rosenzweig, Franz 247
Rothacker 216 279 281 f. 295 417 670 714
Rousseau 9 18 f.
Ruge, A. 320 f.
Rühlmann, P. 383

Sakmann 384
Salomon, G. 317 352
Sanctis, F. de 619
Savigny 271 280 295
Schäfer, D. 713
Schäffle 65 364 432
Schäfke 638
Scheler, Max 64 80 207 298 603—616 628 f. 642 644 679 f. 759 763
Schelling 106 252 284 f. 286—293 313 421 590
Scherer 416
Schlegel, Fr. 284 f.
Schleiermacher 25 46 81 125 155 208 252 284 305 f. 512 ff. 558 606
Schlosser 128 525
Schlosser, J. v. 631
Schmalenbach 207 508 676 747
Schmitt-Dorotić 286 298 337
Schmoller 65 369 432 520 573 654 687 714
Schnaase 350
Scholz, H. 247
Schönberg 364
Schopenhauer 136 ff. 241 276 307 bis 311 478 480 f. 496 ff. 582 ff. 589 618 639 f. 654 703
Schröter, Manfred IX.
Schubert, v. 653
Schuhmacher, H. 338
Schulze-Gävernitz 571 715
Schulze-Sölde 233
Schumpeter 314 660 721 731
Schuppe 24 440 650 f.
Seillère, E. 9 648
Sell, Karl 672
Siebeck, H. 667
Sigwart 24
Simmel 24 64 126 140 f. 166 213 463 547 552 572—596 606 615 f. 646 659 754 f.
Simon, St. 19 321 383—390
Soden, H. v. 718
Söderblom 704
Solowjeff, Wladimir 655 728
Sombart 338 350 354 365 ff. 612 748 751—754 763
Spencer 58 241 355 359 364 420—435 439 443 f. 454 468 521 572 661 f. 742
Spengler, Oswald IX 24 175 261 290 507 595 645 654 697 706 709 712 714 718 734 f. 754 759
Spinoza 16 105 206 274 f. 675 f.
Spranger, Ed. 8 36 60 f. 80 94 207 289 301 420 539 679
Springer 508
Squillace, Fausto 375
Stahl 292
Stammler, R. 316 348 546
Staudinger 316
Stein, Arthur 520
Stein, Lorenz 271 351 f. 376 390
Steinthal 436

Stephen, Leslie 415
Stern, William 469
Sternberg, K. 32
Stirner 319
Strich, F. 672
Strich, W. 204
Struve 316 338 348
Strygowski 507 714
Stumpf, Carl 32 596
Süskind 125 252
Sybel, v. 21 294 681 689 722

Taine 394 415 460 462 632
Thierry, Augustin 390
Tietze, H. 651 672
Tillich, P. 698
Tönnies 45 f. 260 362 f. 742
Treitschke 294 305 508 511
Troeltsch (zitierte Schriften) 7 15 f. 25 31 f. 64 80 101 110 118 128 145 159 286 364 375 f. 380 462 484 497 507 529 536 541 546 571 596 655 715 718 759 763
Turgot 385 387
Tylor 432 f.

Usener 529 714

Vaihinger 648
Valéry, Paul 9
Vatke 270
Vico 18 30 104 f. 403 619 f.
Vierkandt 63 99 450 595 715 731
Vischer, F. 270 304
Volkelt, Joh. 110 204
Voltaire 17 20 271 371 373 376 383 ff. 709
Vorländer, K. 129 316 338
Voßler, K. 619 626 631 671

Wachler 2
Wagner, Adolf 352
Waitz 436
Walther, Andreas 383
Walzel, O. 286
Weber, Alfred 432 465 748
Weber, Max 49 64 f. 90 160 ff. 189 251 316 350 367 ff. 438 565—572 574 654 658 715 721 748—751 753 ff.
Wechssler Ed. 633
Wegele, F. X. 2
Weisbach, W. 734 758
Wellhausen 458 672
Wells, G. H. 5 8 99 144 f. 433 654 712
Westphal, O. 271 321 511
Wickhoff 651
Wieser, O. 517
Wiesner, J. v. 664
Wilamowitz 529 704 f.
Willcocks 251
Windelband 30 f. 119 f. 134 158 227 f. 388 476 550—565 577 ff. 594 f. 646f. 742 765
Wolf, F. A. 280 496
Wolff, Richard 763
Wölfflin, H. 651 672 714
Woltmann 316 326 348
Worringer 507 609
Wundt, Wilh. 24 63 91 93 394 399 428 435—460 463 468 f. 484 513 516 615
Wust, Peter 541 618

Xénopol 24 55 91 111 659—661 669 677 686

York von Wartenburg 653

Ziegler, Leopold 138 481 483 540

Nachtrag.

Zu S. 729 ist auch zu erwähnen N. S. Trubetzkoy, Europa und die Menschheit, deutsch 1922. Hier wird Rußland grundsätzlich vom Europäismus losgerissen mit Hilfe einer scharfsinnigen Kritik Spencers und Tardes, aber ohne jede Fühlung mit der deutsch-romantischen Historik, wie sie sonst die Slawophilen nahmen.

Werke von Ernst Troeltsch.

Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Ein Vortrag. 2. Aufl. 8. **1922.** Grundzahl 1.

Adolf v. Harnack und Ferd. Christ. v. Baur. Aus der Festgabe für A. v. Harnack 1921. Groß 8. Grundzahl 0,3.

Gesammelte Schriften

I. Band: **Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.** (1912) Anastat. Neudruck 1919. Groß 8. Grundzahl geb. 25.

II. Band: **Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik.** Groß 8. 2. Auflage **1922.** Grundzahl: geheftet 18, geb. 22.

III. Band: **Der Historismus und seine Probleme. I.** 8. **1922.** Grundzahl 20, geb. 24.

Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 2., durchgesehene Aufl. 8. 1912. Grundzahl 3, geb. 7.

Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben. 8. 1911. Grundzahl 1.

Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten. 8. 1907. Grundzahl 1,6.

Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. 8. 1900. Grundzahl 0,8.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 20.)

Richard Rothe. Gedächtnisrede, gehalten zur Feier des 100. Geburtstages in der Aula der Universität Heidelberg. 8. 1899. Grundzahl 0,8.

Die Inlandpreise der oben angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der deutschen Buchhändler und des deutschen Verlegervereins festgesetzten Schlüsselzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist
Die Grundzahlen sind zugleich Auslandpreise in Schweizer Franken.

Verlag von J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) in Tübingen

MAX WEBER

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie

I. Band. 8. 2. Aufl. 1922. Grundzahl 14; geb. 18.
II. Band. 8. 1921. Grundzahl 10; geb. 13.
III. Band. 8. 1921. Grundzahl 12; geb. 15.

Wirtschaft und Gesellschaft

(Grundriß der Sozialökonomik, III. Abteilung)

Gr. 8. 1922.

In der Subskription geheftet Grundzahl 24; gebunden 28.
Im Einzelverkauf geheftet Grundzahl 26,5; gebunden 30,5.

Zum Subskriptionspreise nur bei Abnahme sämtlicher Abteilungen des Grundrisses der Sozialökonomik.

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre

8. 1922. Grundzahl 15; gebunden 19.

Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik

Akademische Antrittsrede
8. 1895. Grundzahl 1.

Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus

(Beilageheft zum Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Band XXIII, Heft 1.)

Lex. 8. 1906. Grundzahl 3.

MAX WEBER und S. J. GIWAGO

Zur Beurteilung der gegenwärtigen politischen Entwicklung Rußlands

(Beilageheft zum Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Band XXII, Heft 1.)

Lex. 8. 1906. Grundzahl 1,6.

KARL JASPERS

MAX WEBER

Rede bei der von der Heidelberger Studentenschaft am 17. Juli 1920 veranstalteten Trauerfeier.

8. 1921. Grundzahl 0,6.

Die Inlandpreise der oben angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der deutschen Buchhändler und des deutschen Verlegervereins festgesetzten Schlüsselzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist.
Die Grundzahlen sind zugleich Auslandpreise in Schweizer Franken.